

فَلْسَفَـةُ العَـدْلِ

عِند المُعتزلة

الفقير | تقيّ الدين بن فيفي

الفهرس

قال تعالى:

"شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ"

-آل عمران-(18.19)

"قوله: لاَ إله إِلاَّ هُوَ {توحيد}، وقوله: قائِمَاً بالقسط {تعديل} فإذا أردفه قوله: إِنَّ الدين عِندَ الله الإسلام {فقد آذن أن الإسلام هو العدل والتوحيد}."

أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي الزمخشري المعتزلي.

بسم الله الرحـمن الرحيـــــم

مقدمة أولى:

الحمد لله العدل، المنزه عن كل شين و رين، واجب الوجود دائم العطاء والجود الموجود قبل كل موجود والصلاة والسلام على الرحمة المهداة سيدنا وحبيبنا وعظيمنا وقائدنا محمد صلى الله عليه وسلم ملأ العلا بكماله كشف الدجى بجماله عظمت جميع خصاله عليه و على آله الصلاة و السلام.

أهل العدل و التوحيد ذوو مكانة عالية في تاريخ الفكر الإسلامي فهم منارة فكرية، اختاروا "العقل" منهجا و مصباحا يستضيئون به الطريق حتى لا يضلوا و جعلوا "الحرية" أساس الإنسان فبها تتحقق هويته و بها يتحقق وجوده و وظيفته في هذا العالم، و قد ترعرعت هذه الفرقة أو المنهج في ظل عدة عوامل من تغير في الحكم و تغير مسلمات في التكليف، ترعرعت في ظل الحكم الجاهل و التزمت العاتي فأثّرت هذه المدرسة في فكر المدارس الأخرى فجاءت بحلول جديدة لمختلف المشاكل التي تعرض لها المسلمون في ذلك الزمن من قضية التوحيد و حرية الإنسان و الاختيار و قضية العدل إلى غير هذا من الموضوعات التي شكلت أسس الاعتزال بل حتى بعض أصول الفرق الأخرى، فكان أهل الاعتزال يمثلون بحق التيار الفكري المتحرر في الفكر الإسلامي رغم بعض الأخطاء القليلة التي وقعوا فيها .لكن كانوا يهدفون لحماية الإسلام من الداخل و الخارج و من الأفكار التي يبثها أعداء الدين الإسلامي و هذا يقول الخياط المعتزلي يقول عن النظام: "ولقد أخبرني عدّة من أصحابنا أن إبراهيم قال وهم يجود بنفسه: اللهم إن كنت تعلم أني لم أقصّر في نصرة توحيدك ولم أعتقد مذهبا من المذاهب اللطيفة إلّا لأشد به التوحيد، فما كان منها يخالف التوحيد فأنا منه بريء ..فاغفر لي ذنوبي وسهّل عليّ سكرة الموت"(2) (1)

فكانت شخصيات رجال الاعتزال من أمثال واصل و العلاف و النظام علامات بارزة في تاريخ الفكر الإسلامي يحق لنا كمسلمين أن نفتخر بهم لما قدموه للمسلمين من فكر و منهج و كان تقديسهم للعقل و رفع قيمته مصدر خير للمسلمين و الحق يقال أن ليس من مصلحة المسلمين أفول نجم هذا المنهج، كيف لا و نحن لا نزال نستفيد لليوم من تراثهم الضخم الذي لم يتبق منه إلا القليل أتت عوادي الزمن على الكثير منه. فهذه المدرسة أول مدرسة في تاريخ الإسلام شقت طريق العلم و العقل، ودافعت عنه، و ناضلت في سبيل حرية الرأي، ووسعت من فتح باب الاجتهاد، وحكمت به، فبالعقل أدركنا وجود الله وأنه إله واحد قادر عالم حي سميع بصير مدرك أزلي أبدي، فبالعقل أثبتنا توحيد الله وعدله، وبالعقل شهدنا أن القرآن الكريم كتاب الله، وبالعقل شهدنا أن محمدا صلى الله عليه وآله وسلم رسول الله .، ولم تضع للعقل حدودا

ضيقة يقف عندها فهذا الزمخشري في تفسيره يعتبر العقل آلة يجول بها في النص كاشفا و منقبا و باحثا في أعماق المعاني و الآيات القرآنية و هو لا يقنع بظاهر المعنى القرآني الذي لا يعد شيئا بجانب تدبره و استبطان معانيه . لهذا نراه كثيرا ما يقف امام النص القرآني وقفة عقلية يبرزها في صورة نقاش يبين فيها الجهد العميق الذي بذله مفكرا مستنبطا المعاني . و نراه أيضا يقلب الآيات القرآنية على وجوهها المختلفة و يحاول التوفيق بين الآي القرآنية التي يظن بها اختلاف او تناقض و من هنا كان يلج الملحدون للطعن في القران فهو مدافع عن القران و ليس مفسراً فحسب، و مذهب المعتزلة، يسوده نوع من التكامل والانسجام بين مختلف ما ذهبوا إليه من آراء، ويتحقق الارتباط الوثيق بين نواحيهم الفكرية، بعضها ببعض .فالتفسير وعلم الحديث والأدب والأخلاق والسياسة والطبيعيات والكلام، و في المجمل لم تكن الأمة العربية عرفت من قبل ما عرفته عند ظهور نجم المعتزلة الذي كان يواصل جهده الموسوعي في تغذية شروط النهضة فلم تكن ظلامية و لا غيبية بل كانت واقعية تعبر عن الخطاب الإسلامي الحضاري الحقيقي فكان خطابا عقليا يشمل جميع طبقات المجتمع .فهذا المنهج ضد مناهضي سلطة العقل و الجامدين على النصوص أو ذوي النزعات المتقيدة بالنص فهو منهج إنساني بالأساس ناضل من أجل الحرية و التوحيد و العدل يقول الزمخشري رحمه الله" :امش في دين تحت راية السلطان و لا تقنع بالرواية عن فلان و فلان . فما الأسد المحتجب في عرينه أعز من الرجل المحتجب على قرينه . و ما العنز الجرباء تحت الشمأل البليل أذل من المقلد عند صاحب الدليل" (3)

و ككل فرقة إسلامية فالمعتزلة لها أصول تبني عليها مذهبها و هي خمسة، و لا بد أن نشير إلى أن المعتزلة حين ظهرت كمنهج قائم بنفسه كانت هناك مجموعة من القضايا التي أثيرت، كالجبر، و الاختيار، و الإرجاء، و المؤمن و الكافر، و مرتكب الكبيرة، و بالتالي على المعتزلة تحديد آرائهم من هذه القضايا الخطيرة، ثم إن حركة الاعتزال لّم تتوقف و تجمد على الرد على الفرق الأخرى بل كان الجدل يجري حتى في داخل الفرقة الواحدة حتى تعددت التصورات و الآراء، فنجد أن المعتزلة اختلفوا إلى أكثر من عشرين مدرسة، كالواصلية و الهذيلية و النظّامية و البهشمية...، و هذا يدل على المنهج الحركي الذي تتسم به هذه المدرسة العريقة و مدى تطور الحياة الفكرية أنذاك، و لم تتوقف هذه الحركة فقط على مستوى اللاهوت و ما يشمل الإلهيات بل تعدى إلى الطبيعيات أو الكونيات، أو من دقيق الكلام إلى جليله.

و أول أصل لهم هو:

التوحيد، و كان منطلق المعتزلة في هذه الفكرة قوله تعالى" ليس كمثله شيء"، و كل الآيات التي يستلزم من ظاهرها التجسيم تؤول، و تفرع عن القول بوحدانية الله عينية الصفات على اختلاف في مدارسهم فمنهم من جعلها هي هو و منهم من قال يستحقها لذاته و منهم من قال لحال هو عليه، و تفرع على هذا القول بخلق القران و حدوثه و عدم قدمه حتى لا يكون هناك شريك للباري، و أنكروا إمكانية رؤية الله تعالى في الدارين، و كان منهجهم في الاستدلال عقليا محضا في هذا الباب خاصّة في عصر العلاف و النظّام، و هذا الأخير قد تصدى للرد على المنّانية بقولهم في وجود أصلين قديمين للوجود و هما الظلمة و النور، و من يتتبع ردود النظّام يتضح له قوة الجدل الذي لا يعتمد فيه على الشواهد النقلية، لأن الاستدلال بالشواهد النقلية يعني إيمان الخصم بها و هذا محال، و بالتالي فأحسن وسيلة للرد عليهم هو الإقناع عن طريق المنطق و العقل، الذين يستخدمهما النظام و العلاف و سائر المعتزلة بكل مهارة، و سنفرد لموضوع التوحيد بحثا في ورقات أخرى– إن شاء الله.–

و الأصول الأخرى هي:

العدل،

الوعد و الوعيد،

المنزلة بين المنزلتين،

الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر.

مقدمة ثانية:

سنعالج في هذا البحث قضية حساسة في فكر المعتزلة و هي قضية العدل، إذ أنها من أهم و أخطر المسائل التي تناولها المعتزلة ضمن أصولهم، فقد عدوه أصلا أصيلا مع التوحيد، و المنكر له في منزلة منكر الضرورة.

يعتقد المسلمون جميعا بأن الله عدل فهذه مسألة يتفق عليها جميع أهل الملة من حيث هي أصل عام، فالقول بمبدأ العدالة الإلهية المطلقة مشترك بين المعتزلة و غيرهم لكن المعتزلة تعمقوا في فهمه و أثاروا حوله مسائل و تفريعات عديدة و الأصل النظري لمبدأ العدل ينطوي على مفهوم أولي هو أن الإنسان لا يكلف إلا القدرة على ما كلف عليه في كفره و إيمانه في طاعته و معصيته فالعدل يعني إثبات القدرة و المشيئة و الإرادة و نسبتها للإنسان المكلف حقيقة لا مجازا، و هذا للتأكيد على الحرية الإنسانية في إتيان الفعل أو تركه وفقا لإرادته و مشيئته و قدرته التي وهبها الله له حتى يصح منه التكليف و تتحدد المسؤولية الأخلاقية للإنسان ولنفي الجبر و الحتمية الماورائية و الفيزيائية عن أفعاله و التنزيه المحض لله تعالى من الشر، ثم نسبة العدل إليه، و بما كان المعتزلة هم أهل العدل.

لقد كانت أهم التفريعات التي جاء بها المعتزلة و أهم القضايا قضية الخير و الشر، هل الله يصنع الخير و الشر جميعا أم يصنع الخير فحسب؟ و ما توصل إليه المعتزلة هو كون الخير و الشر وجودين موضوعيين و أن الله بمعرفته للخير لا يريد الذي هو عكسه، و كانت هذه القضية على صلة وثيقة بالقضاء و القدر و أفعال العباد أهي من الله أم من الإنسان، فإن قلنا أنها من الله جعلنا العبد كالقشة في مهب الريح مجبرا، و بالتالي ينتفي التكليف، و إن قلنا أنها من العبد حقيقة نزهنا الله عن الظلم و العبث و أثبتنا التكليف و تقرر كون العبد مسؤولا عن أفعاله، و ترتب على القول بالعدل أن الله لا يفعل القبيح و لا يخل بالواجب عليه، و وجوب معرفة أحكام الأفعال و الوجوه التي تؤثر في الأحكام مثل ما يَقبح و ما يُحسن و ما يجب و ما يؤثر في القبح و الحسن و الوجوب، فالعدل بصفة عامة هو العلم بتنزيهه تعالى عن ثلاثة أمور ، أحدهما القبائح كلها، و ثانيها، تنزيهه عن أن لا يفعل ما يجب من ثواب و غيره، و ثالثها، تنزيهه عن التعبد بالقبيح و خلاف المصلحة، و إثبات جميع أفعاله حكمة و عدلا و صوابا، و بالتالي كل ما يفعله بالعباد في دار التكليف هو من قبيل الصالح و الأصلح لهم، و أفعاله كلها ألطاف لهم، و لا يجوز على الله الكذب– حاشاه –و لا أن يخل بوعده و وعيده، و لا أن يجري المعجز على الكذابين، و لا يعذب أطفال الكافرين بذنوب آبائهم، و لا يُكلف ما لا يطاق....

منهج المعتزلة في مبحث العدل:

لا شك أن العدل هو من صفات الله الفعلية، و الواجب في حقيقة الصفات أن تُعلم في الشاهد أولا، ثم تجري في الغائب، فالمعتزلة تعتمد على قياس الغائب على الشاهد، و يمكن تعريف القياس بمعناه العام: أنه "إعطاء حكم شيء لشيء آخر لاشتراكهما في العلة " (4) ، و هو بهذا المعنى أصولي فقهي عمل به كافة الأئمة المجتهدين، إلا أهل الظاهر لاستنباط الأحكام الشرعية العملية من مصادرها المعتبرة، فانتقل إلى مباحث و ميدان علم الكلام ليكون طريقا لإثبات الأحكام المتعلقة بالله و صفاته الذاتية و الفعلية، و هذا بناء على ما يقابلها في الواقع المشاهد، و هذا معنى قياس الغائب على الشاهد.

و الغائب: "هو ما يتوصل إلى معرفته بالتأمل و النظر"(5)

و ما كل ما غاب عن الحواس و إذا تعلق بالعلم فيأتي بمعنى الشك(6) أما الشاهد فهو الحاضر المعاين بالحواس.

و المعتزلة أول فرقة عرّفت قياس الغائب على الشاهد، و قد احتج به القاضي عبد الجبار حيث قال: "فالأول هو الدلالة على صفاته جل و عز، لأنه إنما يجب كونه قادرا لثبوت الطريق فيه و هو صحة الفعل، و هذا حال كثير من صفاته تعالى و أكثر مسائل التوحيد تجري على هذا الحد"(7)

أي أنه من جوامع قياس الغائب على الشاهد جامع الدلالة و هو الاشتراك في طريق معرفة الحكم، و هذا الجامع يستخدم في كثير من صفات الله تعالى ومسائل توحيده، و لا يُحكم على الله أنه قادر إلا من خلال هذا الطريق و هو جامع الدلالة لأنه قد ثبت صحة الفعل منه و هذا يدل على أنه قادر، و قوله: يجب كونه قادرا (أي الحكم بكونه قادرا) لثبوت الطريق فيه (أي من خلال هذا الطريق لا من خلال طريق غيره.

ثم يذكر أن كثير ا "من مسائل العدل ينبني على ذلك –الاشتراك في العلة– فإنك تبين أنه لا يجوز أن يكون الله فاعلا للقبيح لعلمه بقبحه و بغناه عنه، و برده إلى الشاهد تبين لنا أن العلة في أن أحدنا لا يختار القبيح حاصلة فيه تعالى"(8)

أيضا من جوامع هذا القياس جامع العلة و هي مطردة شاهدا و غائبا، و هذا الجامع هو المستخدم في مسائل العدل، فالله لا يفعل القبيح و هذا راجع لعلمه بقبحه و بغناه عنه.

و يدلل على صحة الفعل بهذا القياس و الطريق فيقول: "و أما الذي يدل على صحة الفعل دلالة على كونه قادرا فهو أنّا نرى في الشاهد جملتين إحداهما صح منه الفعل كالواحد منا و الآخر تعذر عليه الفعل كالمريض المدنف، فمن صح منه الفعل فارق من تعذر عليه بأمر من الأمور و ليس ذلك إلا صفة ترجع إلى الجملة و هي كونه قادرا و هذا الحكم ثابت في الحكيم تعالى فيجب أن يكون قادرا لأن طرق الأدلة لا تختلف شاهدا و لا غائبا"(9)

و كل الصفات عند القاضي ترجع لصفة القدرة.

و قد عرفه– القياس –شيخنا أبو هاشم الجبائي بقوله" إنه إنما يكون الاستدلال بالشاهد على الغائب بوجهين ...و كان أبو هاشم يجعل ذلك استدلالا بمعلوم على ما لا يعلم"(10)

معنى هذا أن ابا هاشم يرى أن القياس عام شامل لجميع صور الاستدلالات العقلية، فهو يعلم كل معلوم للاستدلال به على المجهول، من جهة أخرى فقد خالف شيخنا القاضي ابا هاشم في هذا التعريف فرأى أنه جماع غير مانع فيقول: "و لكن هذا الإطلاق يقتضي في كل استدلال أنه استدلال بالشاهد على الغائب، لأن الدليل أبدا معلوم و المدلول غير معلوم، و لا شبهة في أن العلماء قد حصوا بذلك ضروب الاستدلال دون بعض"(11) و في نفس الوقت وضع القاضي تعريفا له يرى أنه جامع مانع و قال" :الاستدلال بالمعلوم فيما بيننا على ما هو غائب عنا غذا كان الغائب لا يمكن معرفته ابتداء إلا بطريق البناء على الشاهد"(12) فالقاضي يخرج عن تعريف أبي هاشم، فقيده بالمعلوم فيما بيننا، فلا طريق للوصول إلى المجهول إلا من خلال معرفة المعلوم بيننا.

و يكون بهذا تعريفهم للقياس يشمل جميع الاستدلالات العقلية، فالغائب ليس فقط هو الغائب على الحواس، بل الغائب هو ما ليس بمعلوم مطلقا دون حده بالحواس و الشاهد هو المعلوم مطلقا.

و لهذا القياس جوامع، يقول أبو هاشم الجبائي: "إنما يكون الاستدلال بالشاهد على الغائب في وجهين احدهما للاشتراك في الدلالة و الثاني للاشتراك في العلة"(13) أي أن للقياس جامعين هما الدلالة و العلة، غير أن القاضي عبد الجبار أضاف جامعين آخرين في قوله" :إما أن يكون الاشتراك في الدلالة و هو الذي أراده بقوله الاشتراك في الطرق معرفة الحكم و إما ان يكون من باب الاشتراك في العلة و إما أن يكون فيما يجري مجرى العلة، و إما أن لا هناك علة و لا يجري مجراها و لكن يتعلق الحكم في الشاهد بأمر ثم يوجد في

الغائب ما هو أبلغ من ذلك الأمر فالأول هو كالدلالة على صفاته جل و عز لأنه إنما يجب كونه قادرا لثبوت الطريق فيه و هو صحة الفعل ".(14)

و العلة كما يعرفها المعتزلة بأن "ما لها تأثير في الحكم، حتى لولاه كان لا يكون ذلك الحكم"(15) ، أو عند أهل اللغة هي: "ما له يفعل الفاعل أو لا يفعله :من الدواعي و غيرها، و لذلك يقول قائلهم: إنما جئت بعلة كذا، و فارقتك لعلة كيت، ... إلا أنهم لا يستعملون ذلك في الأظهر إلا في الأسباب المجوزة لذلك دون غيرها، فلذلك يضعون العلة موضع العر، فيقولون إن فلانا لا علة له فيما يفعل، و لا عذر له فيما صنع، إذا كان مقدما على قبيح، حتى إنهم يقولون :إن علة فلان فيما قاله صحيحة، و عذره فيه واضح و على هذا الوجه يقول أحد الخصمين لصاحبه :لأية علة قلت بهذا المذهب، و لأي دليل اعتقدته، من حيث كانت الأدلة تدعو إلى اعتقاد المذهب على وجه صحيح حسن، و الشُبه تدعو لا على وجه صحيح حسن، و على هذا الوجه وصف الفقهاء ما يتعلق الحكم به من الأوصاف علة، لأنها عندهم سبب الحكم، و الوجه في حسن اعتقاده، و اصطلاح المتكلمين في العلة على أنها السبب الموجِب، و اصطلاح بعضهم على أنهم التي توجب حالا لما تختص به من الموجدات، ليس بجار على طريقة اللغة، و إنما اصطلحوا عليه لأغراض لهم فيه، كما اصطلحوا في الترك و المتروك على شرائط لا تفيدها اللغة، و ذلك يؤثر فيما قدمناه" (16)

و هي وصف ذاتي و تكتفي لإيجاد معلولها مباشرة بعد حصولها إذا لم يمنعها مانع فهي مؤثرة بنفسها و لا تحتاج إلى غيره (17) أما طرق إثبات العلة فهي السبر و التقسيم و الدوران.

1- أ-السبر: ويراد به حصر الصفات التي تصح بتفسير ظاهرة في بادئ الأمر.

ب-التقسيم :يراد به إبطال ما لا يصلح من الأوصاف والعلل لتفسير الظاهرة فيتعين منها ما لا يصلح منها لتفسير الظاهرة، إذا أمكنا التأكد من بطلان كل الوجوه باستثناء وجه واحد.

2-الدوران :و هو الطرد و العكس، و هو ما عرّفه القاضي عبد الجبار بقوله: " العلة ليست اكثر من أن يثبت الحكم بإثباتها و يزول بزوالها"(18)

و الطرد هو ملازمة العلة للحكم في الوجود و العدم بحيث لا توجد العلة إلا و يوجد معها الحكم، و العكس هو انتفاء الحكم بانتفاء العلة، و الدوران ملازمة الحكم للعلة وجودا و عدما.

أما شروط العلة فقد ذكرها القاضي قائلا: "العلة ليست بأكثر من أن يثبت الحكم بثباتها و يزول بزوالها"أي أن المعتزلة في هذا المبحث تعتمد على قياس الغائب على الشاهد، و بعبارة أخرى يُنطلق من الشاهد لأجل إثبات مخالفة الأول الغائب (للثاني) الشاهد مستعينين في ذلك بنصوص قرآنية مسترشدة "ليس كمثله شيء"، فالمماثلة منفية و بنفيها تنفى الالزامات كدلالة الحدوث على النقصان و الضعف و الاحتياج ... إلى غيره فتنفيه عن الله بقياس الغائب على الشاهد لأنها صفة نقص في الشاهد و لهذا فهي صفات نقص في الغائب فهو منزه عنها، قال القاضي عبد الجبار في شرح الاصول: "إن قيل :كيف يمكنكم قياس الغائب على الشاهد و معلوم أن أحدنا كما لا يختار القبيح إلا لجهله بقبحه و حاجته إلى ذلك كذلك لا يختار الحسن إلا لجر منفعة أو دفع مضرة فقولوا مثله في الغائب، و لئن فرقتم بين الموضعين في تلك المسألة فافرقوا بينهما في هذه المسألة .و لنا في الجواب عن ذلك طريقان :أحداهما طريقة جدلية و هي أن نقول :إن ما ذكرتموه من النفع غير ما استدللنا به و بمعزل عما أوردناه، فلا يلزمنا الجواب عن طريق الجدل و الثانية طريقة علمية :و هي أن نقول تبرعا، إن أحدنا كما يختار الحسن لما ذكرتموه من النفع و دفع الضرر فقد يختاره لحسنه و لكونه إحسانا، و الذي يدل على ذلك وجوه :منه ما ذكره شيخنا أبو هاشم و هو أن أحدنا لو خُير بين الصدق و الكذب و كان النفع في أحدهما كالنفع في الآخر، فإنه يختار الصدق على الكذب لا ذلك إلا لحسنه و كونه إحسانا، و إلا فالنفع فيهما سواء .ومنها ما ذكره شيخنا أبو الهذيل، و استدل به أو اسحاق بن عياش و غيره من مشايخنا، و هو قولهم قد ثبت أن الله فاعل للحسن و عالم به، فلا يخلو، إما أن يفعله لاحتياجه إليه و ذلك مستحيل عليه، أو يفعله لحسنه و كونه إحسانا على ما نقول، و هذا لان العالم لما يفعله لا يفعل إلا لهذين الوجهين، فإذا بطل أحد الوجهين نفي الآخر .و قد ذكر قاضي القضاة أن أحدنا لو لم يفعل الحسن إلا لجره منفعة او دفع مضرة لوجب أن لا وجد في عالم الله تعالى منعم على غيره لأن المنعم إنما يكون منعما إذا قصد بالمنفعة وجه الإحسان على الغير، حتى لو لم يكن كذلك منعما .و على هذا فإن البزاز إذا قدم الثياب الفاخرة إلى المشترين ليأخذ في مقابلها الذهب فإنه يكون منعما عليه لما كان غرضه به نفع نفسه لا نفع المشتري، و قد قيل :إن كل عاقل يستحسن بكمال عقله إرشاد الضال، و أن يقول للأعمى و قد شارف على بئر يكاد يتردى فيه :يمنة او سيرة لا ذاك إلا لحسنه و كونه إحسانا فقط" (19)

أما جامع الدلالة في هذا القياس، فالدلالة هي ما يتوصل بصحيح النظر فيها إلى العلم المكتسب و الدليل هو المرشد إلى المطلوب و الهادي إلى المقصود كما عرفه أبو الحسين البصري (20) و الدلالة هي ما إذا نظر

الناظر فيها أوصله إلى العلم بالغير إذا كان فاعله قصد وجه الاستدلال و قد يراد بالدليل فاعل الدلالة (21) فيقول القاضي: "لأن الدلالة إنما تدل على الشيء على ما هو به، فإذا علم وجوب كونه تعالى عالما غنيا لم يصح أن يقال :إنما فيما يقدر عليه من فعل القبيح لو فعله كان يدل على جهله و حاجته لأن ذلك يوجب كونه دلالة على الشيء على خلاف ما هو به" (22)

و يقول: "إذا ثبت أن صحة الفعل دليل كون القادر قادرا، فكذلك يجب وجود الدلالة أن يحصل المدلول على كل وجه و لا يختلف شاهدا و غائبا" (23)

و يقول الجبائي: "إنما يكون الاستدلال بالشاهد على الغائب في وجهين أحدهما للاشتراك في الدلالة و الثاني للاشتراك في العلة" (24)

لكننا نقول أن المعتزلة و إن استخدموا هذا المنهج في معرفة صفة العدل، إلا أنهم قد ضعفوه قليلا لكن لا يفهم من هذا أنهم رفضوه، فمثلا نجد القاضي عبد الجبار يعتمد عليه لكن ينكر على المعتزلة البغداديين استخدامه في فرع الأصلح، و الجويني لاحظ أن معتزلة البصرة لا يلتزمون بهذا القياس .

لماذا عَدَّ المعتزلة العدل كأصل من أصولهم:

لا شك أن مذهب الاعتزال لم يتشكل فجأة و إنما تشكل بفعل عوامل عديدة نظرا للتطور الفكري الذي مرت به الأمة الإسلامية، فلم يتقبل أهل العدل السياسة المنتهجة من قبل الملوك التي تؤسس للظلم و الخضوع و الخنوع للباطل و لم يتقبلوا التفسيرات و التأويلات التي قدمتها بعض الفرق الإسلامية فهاجمتها في محاولة للدفاع عن أفكار الإسلام الصحيحة.

و أول قضية نتج عنها القول بالعدل هي أن أعمال العباد هي بقضاء الله، و كان هذا بسبب الملوك و الجبابرة و الولاة الطغاة، من الذين لا يخافون الله، و لا يعترفون للأمة بحق، و يأكلون حقوق الناس بغير وجه حق، فكل همهم انصب على سلطانهم و توسعة نفوذهم و حب الدنيا و المال، و بقاء الحكم في ذويهم، و منهم من ادعى أنه أفضل من النبي، و بعد هذا كله يتحججون بقضاء الله و قدره، و يعتبر عمرو بن مقصوص من أوائل الضحايا بسبب القول بالعدل فكأن مقولة العدل تهدد كيان دولتهم و سلطانهم، حيث تم اتهامه بإفساد معاوية الثاني بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان ، حيث نصحه بأن يعدل في حكمه أو ينزل ، خاصة وأنه تسلم الخلافة بعد زلزال كربلاء وأحداث معركة الحرة.

و مثلا نجد في كتاب الإمامة والسياسة لابن قتيبة، أنه لما اصطلح عبد الملك وعمرو بن سعيد على أنه الخليفة بعده، أرسل عبد الملك إلى عمرو بن سعيد نصف النهار أن ائتني أبا أمية، قال :فخرج ليأتيه، فقالت له امرأته :لا تذهب إليه، فإني أتخوفه عليك، وإني لأجد ريح دم مسفوح .قال :فما زالت به حتى ضربها بقائم سيفه، فشجها، فتركته، فأخرج معه أربعة آلاف رجل من أهل دولته، لا يقدر على مثلهم، مسلّحين، فأحدقوا بخضراء دمشق، وفيها عبد الملك بن مروان، فقالوا لعمرو :إذا دخلت على عبد الملك بن مروان يا أبا أمية ورابك منه شيء فأسمعنا صوتك، فقال لهم :إن خفي عليكم صوتي ولم تسمعوه، فالزوال بيني وبينكم ميعاد، إن زالت الشمس ولم أخرج إليكم، فاعلموا أني مقتول أو مغلوب، فضعوا أسيافكم ورماحكم حيث شئتم، ولا تغمدوا سيفاً حتى تأخذوا بثأري من عدوّي.

قال فدخل، وجعلوا يصيحون: يا أبا أمية أسمعنا صوتك، وكان معه غلام أسحم شجاع، فقال له: اذهب إلى الناس فقل لهم :ليس عليه بأس ليسمع عبد الملك أن وراءه ناساً، فقال له عبد الملك :أتمكر يا أبا أمية عند الموت، خذوه فأخذوه، فقال له :إن أمير المؤمنين قد أقسم ليجعلنّ في عنقك جامعة فجعل ثم نتر إلى الأرض نترة، فكسرت ثنيته، قال: فجعل عبد الملك ينظر إليه.

فقال عمرو :لا عليك يا أمير المؤمنين، عظم انكسر.

فقال عبد الملك لأخيه عبد العزيز :اقتله حتى أرجع إليك .قال :فلما أراد عبد العزيز أن يضرب عنقه قال له عمرو :تمسّك بالرحم يا عبد العزيز أنت تقتلني من بينهم فتركه، فجاء عبد الملك فرآه جالساً، فقال له : لِمَ لمْ تقتله؟ لعنه الله ولعن أُماً ولدته، قال :فإنه قال :تمسّك بالرحم فتركته.قال :فأمر رجلاً عنده يقال له ابن الزويرع، فضرب عنقه ثم أدرجه في بساط ثم أدخله تحت السرير.

قال: فدخل عليه قبيصة بن ذؤيب الخزائي، وكان أحد الفقهاء، وكان رضيع عبد الملك بن مروان، وصاحب خاتمه ومشورته، فقال له عبد الملك :كيف رأيك في عمرو بن سعيد؟ فأبصر قبيصة رجل عمرو تحت السرير، فقال :اضرب عنقه يا أمير المؤمنين، فقال له عبد الملك: جزاك الله خيراً، فما علمتك إلا ناصحاً أميناً موفقاً، قال :فما ترى في هؤلاء الذين أحدقوا بنا، وأحاطوا بقصرنا؟ قال قبيصة :اطرح رأسه إليهم يا أمير المؤمنين، ثم اطرح عليهم الدنانير والدراهم يتشاغلون بها، قال: فأمر عبد الملك برأس عمرو أن يطرح إليهم من أعلى القصر، فطرح إليهم، وطرحت الدنانير، ونثرت الدراهم، ثم هتف عليهم هاتف ينادي :أن أمير المؤمنين قد قتل صاحبكم، بما كان من القضاء السابق والأمر النافذ، ولكم على أمير المؤمنين عهد الله

وميثاقه أن يحمل راجلكم ويكسو عاريكم، ويغني فقيركم، ويبلغكم إلى أكمل ما يكون من العطاء والرزق، ويبلغكم إلى المائتين في الديوان، فاعترضوا على ديوانكم، واقبلوا أمره، واسكنوا إلى عهده، يسلم لكم دينكم ودنياكم، قال : فصاحوا نعم، نعم، سمعاً وطاعة لأمير المؤمنين. (25)

و جاء معبد الجهني و عطاء بن يسار إلى الحسن البصري فقالا : يا أبا يسار، هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين، و يأخذون أموالهم و يقولون إنما تجري بقضاء الله. (26)

يقول الجاحظ واصفا الحالة التي كان عليها المسلمون أبان حكم معاوية ...: "فعندما استوى معاوية على الملك و استبد على بقية الشورى و على جماعة المسلمين من الأنصار و المهاجرين في العام الذي سموه عام الجماعة و ما كان جماعة بل كان عام فرقة و قهر و غلبة، و العام الذي تحولت فيه الإمامة ملكا كسروياً و الخلافة غصبا قيصرياً" (27) وبعد أن تولى هشام بن عبد الملك عرش الأمويين هرب غيلان إلى أرمينية، و أمر بإحضار غيلان الدمشقي وحبسه كي يُقتل، و كان بحاجة إلى فتوى شرعية تبيح له دمه فاتجه إلى الأوزاعي من مدرسة الحديث، و هذا ليحاكم غيلان ويكفره تمهيدا لقتله.

ولما حضر الأوزاعي قال له هشام:

يا أبا عمر ناظر لنا هذا القدريّ.

فقال الأوزاعي مخاطباً غيلان : اختر إن شئت ثلاث كلمات

و إن شئت أربع كلمات و إن شئت واحدة.

فقال غيلان : بل ثلاثة كلمات.

فقال الأوزاعي : أخبرني عن الله عزّ و جلّ هل قضى على ما نهى؟

فقال غيلان : ليس عندي في هذا شيء.

فقال الأوزاعي : هذه واحدة .ثمّ قال :أخبرني عن الله عزّ و جلّ أحال دون ما أمر؟

فقال غيلان : هذه أشدّ من الأُولى ، ما عندي في هذا شيء.

فقال الأوزاعي : هذه اثنتان يا أمير المؤمنين.

ثمّ قال :أخبرني عن الله عزّ و جلّ هل أعان على ما حرّم؟ فقال غيلان : هذه أشدّ من الأُولى و الثانية ، ما عندي في هذا شيء.

فقال الأوزاعي:هذه ثلاث كلمات.

فأمر هشام فضربت عنقه.

ثمّ إنّ هشاماً طلب من الأوزاعيّ أن يفسّر له هذه الكلمات الثلاث.

فقال الأوزاعي :أمّا الأوّل فإنّ الله تعالى قضى على ما نهى ، نهى آدم عن الأكل من الشجرة ثمّ قضى عليه بأكلها.

أمّا الثاني فإنّ الله تعالى حال دون ما أمر، أمر إبليس بالسجود لآدم ثمّ حال بينه و بين السجود

و أمّا الثالث، فإنّ الله تعالى أعان على ما حرّم ،حرّم الميتة و الدم و لحم الخنزير ، ثمّ أعان عليها بالاضطرار (28)

و لغيلان رسائل إلى إخوانه ما يدخل في مجلدات تشتمل على التوحيد و العدل و الوعد و الوعيد و الدعاء و الزهد و التزهيد في الدنيا (29) و كان معاوية بن أبي سفيان من أول القائلين بالجبر، و قد روى القاضي عبد الجبار عن أبي علي الجبائي، أن معاوية قال: "لو لم يرني ربي أهلا لهذا الأمر ما تركني و إياه و لو كره الله تعالى ما نحن فيه لغيّره" (30) فسار على هذا النحو كل بني أمية عدا اثنين منهم.

فخلفاء بني أمية استعملوا مقولة الجبر كسلاح موجه لقمع أي محاولة للانقلاب عليهم، فاستعملوها لتركيز نفوذهم، و قهر أعدائهم، و هذا ما أدى للسؤال الذي يقول :ما مصدر أفعال العباد أهي حقا بقضاء الله و هي فعل الله أم هي من فعل العبد و ليست من القضاء؟.

فجاء معبد الجهني و هو من أوائل القائلين بالحرية في أفعال العباد، و كان قد انظم إليه ابن الأشعث في ثورته على الفكر و الحكم الأمويين، لكن الحجاج أشبعه عذابا و أذاقه كل انواعه، ثم انهى أمره بقتله، و الجعد بن درهم كان قد لقي نفس المصير على يد والي العراق خالد القسري الذي خطب في عيد الأضحى فقال :أيها الناس ضحوا يقبل الله ضحاياكم فإني مضح بالجعد بن درهم الذي زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم

خليلا و لم يكلم موسى تكليما ثم نزل فذبحه في أصل المنبر، (31) و في الحقيقة لم يُقتل الجعد من أجل مقولته في الصفات كما يُظن بل في قوله بالعدل و هو بذلك يهدد الحكم الأموي.

و روى القاضي عبد الجبار، أن أياس بن معاوية قيل له :ما يمنعك أن تصف العدل و قد أبصرته؟، فقال :و الله ناظرت غيلان و أبصرت الحق و العدل و لكنني أكره أن أُصلب كما صُلب(32) .

و بين الحاكم الجُشمّي أن سبب قلة المعتزلة من العوام هو الخوف مما حدث لغيلان و أصاحبه العدلية.

و بهذا يبدوا أن الجبر في بدايته كان متعلقا بالسياسة، لكن سرعان ما تحول لمذهب قائم بذاته له نظرياته و أسس نقلية و عقلية يستند عليها، و كان أخطر رجل قال بمقالة الجبر هو الجهم بن صفوان، فقد تعمق في هذه المسألة و توسع فيها و فلسفها و نشرها بين الناس، و بذلك أسس فرقة هي "الجهمية" و هم مجبرة جبرا مطلقا محضا، فعند الجهم أن الإنسان لا يقدر على شيء و لا يوصف بالاستطاعة و إنما هو مجبور في أفعاله، و كل فعل يصدر من الإنسان هو من خلق الله سواء الأفعال الضرورية أو التكليفية، و ما يُنسب للعبد إنما يُنسب له مجازا.

و مع أن الخلاف واضح لمن يدرس تاريخ و أفكار المعتقدات و المدارس الكلامية يرى أن الجهمية لا تمت بصلة بالمعتزلة، لكن الخصوم يأبون إلا أن يجعلوهما واحدة.

و مع هذه الأحداث ظهر أهل العدل و التوحيد" المعتزلة"، فقالوا بالعدل و أن كل أفعال العباد التكليفية محدثة من جهتهم و هم مسؤولون عنها و نزهوا الله عن فعل القبيح و العبث في أفعاله، و أنه لا يظلم و أن أفعاله لها غاية و حكمة ورائها، ، و من هؤلاء واصل بن عطاء– رحمه الله–، ففلسف هذا القول و جعله من أصول الاعتزال، لأنه يمس صفة من صفات الله و هي من أعظم الصفات .

وكما ورد عن القاضي أنهم يسمون "المعتزلة" لما سيأتي، "العدلية" لقولهم بعدل الله و حكمته، و "الموحدة" لقولهم : لا قديم مع الله، و يحتجون للاعتزال، أي، لفضله، بقوله تعالى: "و أعتزلكم و ما تعبدون" و نحوها، و هو قوله تعالى: "و اهجرهم هجرا جميلا " و ليس إلا بالاعتزال عنهم، و احتجوا من السنة بقوله صلى الله عليه و سلم: "من اعتزل من الشر سقط في الخير".

فأهمية صفة العدل الإلهي تكمن في كونه يسمح ببناء عقيدة متماسكة، فبه نعرف كيف يتعامل الله مع خلقه في الكون من لطف و إرادته الأصلح لعباده و أنه لا يفعل القبيح و يتنزه عنه فنعرف صفات فعله، و به نستدل على النبوات و المعاد...، فالعدل رأس الفضائل التي تحكم الأفعال المتعدية للغير.

فلذلك عد المعتزلة العدل أصلا من أصولهم.

و بشكل عام من خلال البحث وجدنا أن أصول المعتزلة شكلتها عوامل في الواقع، أي أن أكثر المقولات التي كانت منشرة في ذلك الزمان كانت إما عن التوحيد أو عن العدل و تفريعاته، و بالتالي قرروا أصولهم ليختلفوا عن الآخرين في مناهجهم و أصولهم، يقول القاضي عبد الجبار مجيبا عن السؤال: "و لم اقتصرتم على هذه الأصول الخمسة "فيقول..." :لا خلاف أن المخالفين لنا لا يعدو واحدا هذه الأصول، ألا ترى ان الخلاف مع الملحدة و المعطلة و الحشوية و الدهرية و المشبهة قد دخل التوحيد؟ و خلاف المجبرة بأسرهم دخل في باب العدل؟ و خلاف المرجئة دخل في باب الوعد و الوعيد، و خلاف الخوارج دخل تحت المنزلة بين المنزلتين و خلافة الإمامة دخل في باب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر"(33) فقضية العدل كقضية فلسفية كلامية اشتد ظهورها في عهد الحسن البصري، حين كان الناس يعصون و ينسبون معاصيهم لله، بحجة القضاء و القدر، و يؤكد هذا رسالة الحسن لعبد الملك..."و إنما أحدثنا الكلام فيه حين أحدث الناس النكرة له فلما أحدث المحدثون في دينهم ما أحدثوه أحد المتمسكون بكتابه ما يبطلون به المحدثات و يحذرون من المهلكات"(34)

و اعتمد الحسن البصري على عدة آيات كقوله تعالى: "استجيبوا لله و للرسول"، و قوله: "أجيبوا داعي الله"، فلا يجوز أن يأمر الله بفعل ثم يجبر على خلافه، فهذا تأكيد على حرية الإنسان و مسؤوليته، و أكد على أن علم الله كلي فاستدل بقول الله "و لو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض" و أكد أن العلم ليس بدافع إلى المعصية لأن العلم غير العمل" (35)

و لقول الحسن البصري بالعدل الإلهي عُدّ من المعتزلة في الطبقات، لكن واصل بن عطاء كان له الفضل الكبير في تطوير هذا الاعتقاد و التأكيد على حرية الإنسان و مسؤوليته و الكشف عن حقيقة التكليف.

العدل

لغة:

العدل: ما قام في النفوس أنه مستقيم، و يأتي بمعنى القصد في الأمور و هو ضد الجور، و العدل كاسم من أسماء الله الحسنى يعني الحُكم بالحق، و العدل في الناس يعني المرضي قوله و حُكمه.

يقول القاضي: "اعلم أن العدل ، مصدر عدل يعدل عدلا كما أن الضرب مصدر ضرب يضرب ضربا ، و الشتم مصدر شتم يشتم شتما ، و قد يراد به الفعل و يذكر و يراد به الفاعل، فإذا أريد به الفاعل فذلك على طريق المبالغة لأنه معدول به عما يجري على الفاعلين ، و هو كقولهم للضارب ضرب ، و للصائم صوم و للراضي رضى ، و للمفطر فطر، إلى غير ذلك ، و له حد إذا استعمل في الفعل و حد إذا استعمل في الفاعل ، أما حقيقته إذا استعمل في الفاعل على ما قيل توفير حق الغير و استيفاء الحق منه ، و قد قيل :في حده كل فعل حسن يفعله الفاعل لينفع به الغير أو ليضره ، إلا أن هذا يوجب ان يكون خلق العالم عدلا من الله تعالى ليتضمن هذا المعنى ، و ليس كذلك ، بل خلق العالم من الله تفضل فالصحيح الحد الأول لأن هذه النقطة لا تكاد تدخل إلا فيما يتعلق بالحقوق و قولنا ليضره احتراز عن العقاب لأن ذلك من الله عدل و إن كان إضرارا بالغير، و أما إذا استعمل في الفاعل فهو فاعل هذه الأمور هذا في أصل اللغة و أما في أصل الاصطلاح فالمراد به أن أفعاله كلها حسنة و أنه لا يفعل القبيح و لا يخل بما هو واجب عليه"(36)

في الاصطلاح الكلامي العقائدي:

تنزيه الله تعالى عن فعل القبيح و عن الإخلال بالواجب.

و التنزيه يعني بعد الله عن فعل القبيح، و الفعل القبيح يعني الفعل الذي يستحق فاعله الذم و تاركه المدح، و الواجب هو الفعل الذي يستحق فاعله المدح و تاركه الذم .و العدل هو ما يقتضيه العقل من الحكمة أو صدور الفعل على وجه الصواب و المصلحة.

و الوجوب على الله لا يعني حاكمية العباد على أفعال الله أو أن لهم سلطة عليه) و العياذ بالله من هذا القول (إنما المعنى هو أن حكمته تقتضي فعل ما، و هذا ما تنص عليه كثير من آيات القران الحكيم كقوله تعالى" كتب على نفسه الرحمة "، "إن علينا للهدى" و "و أن علينا النشأة الأخرى" و "و على الله قصد

السبيل"، و يراد بقصد السبيل بيان ما يلزم المكلف و إزاحة سائر علله، فلا يجوز أن يكلفه ما لا يصح إلا بالإنعام و غيرها إلا و يخلقها له.

ملاحظة: العدل من صفات الفعل لا الذات.

العدل يبيّن كيفية تعامله سبحانه من الخلق خاصة الإنسان، و كونه لا يفعل القبيح و يتنزه عنه لا يُعد جبرا أو قيدا في أفعاله سبحانه، بل ذاته تنطوي على عدالتها، و حريته منزهة عن كل فعل قبيح.

في هذا السياق يقول القاضي عبد الجبار: "إن قال أحدهم بينوا لي جملة ما يلزم معرفته في العدل؟ قيل له معتمد، هو أن الله تعالى لا يفعل القبيح و لا يختار إلا الحكمة و الصواب و لهذا مقدمات يجب ان تعرف أولا ، منها : أن الأفعال معقولة في الشاهد .و منها نميز فعلنا عن فعله تعالى و منها نميز الحسن من القبيح و ضروبه .و منها القبيح لا يجوز أن يقع من فاعل دون فاعل و له فروع تتصل به من بعد . و منها خلقه تعالى ، و منها أنه يكلفهم إلا ما يطيقون و أن قدرتهم متقدمة لما يفعلون ، و منها أن الطفل لا يعذب و إن كان ابواه كافرين ، و منها أنه لا يريد القبيح و لا يحبه و لا يرضاه و لا يشاؤه بل يكرهه و يسخطه ، و منها أنه لابد أن يزيح العلل في التكليف" (37)

فالغرض بالعدل هو أن الله لا يفعل القبيح و لا يخل بالواجب، و مما يترتب على هذا وجوب معرفة أحكام الأفعال و الوجوه التي تؤثر في الأحكام مثل ما يَقبح و ما يُحسن و ما يجب و ما يثر في القبح و الحسن و الوجوب ، فالعدل بصفة عامة هو العلم بتنزيهه تعالى عن ثلاثة أمور ، أحدهما القبائح كلها ، و ثانيها ، تنزيهه عن أن لا يفعل ما يجب من ثواب و غيره ، و ثالثها ، تنزيهه عن التعبد بالقبيح و خلاف المصلحة ، و إثبات جميع أفعاله حكمة و عدلا و صوابا.

يقول الحاكم الجُشّمي: "تأملت أحوال هذه الملة فوجدت بأجمعهم يقولون بأنه تعالى عدل لا يظلم و لا يجور، و إن جميع أفعاله حق و جميع أقواله صدق، و ذكروا ان ذلك معلوم من دين النبيـ صلى الله عليه و سلم ـضرورة و أن الكتاب ينطق به نصا، و علمت أني لو دعوتهم إلى مخالفة هذا الظاهر لا يروج و لا يقبل، فدعوتهم إلى أمور تفصيلها نقض هذه الجملة و إثباتها رفع هذه الكلمة، فأول ما القيت إليهم أنه تعالى لا يقبح منه شيء لأن الأمر أمره و الملك ملكه، و أنه ليس بمأمور و لا منهي و لا مملوك و لا مزبوب و إنما يقبح الأمور لهذه الوجوه، ثم ثنيت عليه أن جميع القبائح مه، و أنه يخلق الكفر ثم يعذب عليه، و انه يعذب بغير ذنب و يعذب واحدا بذنب آخر، و أنه يخق للنار قوما و يكلف ما لا يطاق، إلى غير ذلك،

فقابلتموني بالقبول و صدقتموني في ما أقول و دنتم به و نصرتموه" (38) فنرى الشيخ الحاكم في كتابه الساحر يستهزئ بمن ينسب لله تعالى القبيح، و كأن الناس كانوا يقولون بالعدل إلى أن نسب الشيطان فكرة الجور و الظلم لله و ألقاها في عقولهم، فصدّقه الناس و تبعه خلق كثير، و أنكرت المعتزلة هذا أشد الإنكار، فأبطلوا هذه الأفكار و فنّدوها، فقالوا: لا ظلم أعظم من أن يعذب بغير ذنب أو يخلق الكفر ثم يعذب عليه، و ذكروا أن القبيح قبيح من كل فاعل و أنه يقبح لوجه يرجع إليه، و دلوا على ذلك بأنه لو قبح للنهي لحسن الأمر فكان لا يحسن منه شيء، و قالوا :لو جاز ما قلتم لجاز أن يظهر المعجز على)أيدي (الكذابين فيحسن منه، و قالوا لو قبح للنهي لاختص بمعرفته من عرف النهي، و أيّدوا كلامهم بآي من الكتاب و بكثير من الأخبار عن النبيــ صلى الله عليه و سلم ــو أصحابه" (39)

و ضمن أصل العدل تندرج باقي أصول المعتزلة و تدخل فيه: "إن النبوات و الشرائع داخلان في العدل لأنه كلام فيه، تعالى، إذا علم أن صلاحنا في بعثة الرسل، و أن نتعبد بالشريعة، وجب أن يبعث و نتعبد، و من العدل أن لا يُخل بما هو واجب عليه، و كذلك فالوعد و الوعيد داخلان في العدل، لان كلام في أنه تعالى، إذا وعد المطيعين بالثواب، و توعد العصاة بالعقاب، فلا بد من أن يفعل، و لا يخلق في وعده و لا في وعيده، و من العدل ان لا يُخلف و لا يكذب" (40)

التحسين و التقبيح العقليين:

الحسن و القبح مفتاح باب العدل و التكليف.

و لب رأي المعتزلة في هذا الباب أن الحسن و القبح في الأشياء ذاتيان و الشرع في تحسينه و تقبيحه للأشياء مخبر عنها لا مثبت لها و العقل مدرك لها لا منشئ، إلا أن الشرع يكشف عما غمض على العقل كما أنه حجة الله على الناس، فالعقل يتمكن في بعض الأحيان من معرفة و اكتشاف حسن و قبح الأفعال، بغض النظر عن حكم الشارع فيها، و يكون حكم الشارع في هذا الحالة تنبيها ليلتفت الإنسان لحكم العقل .هذا بالنسبة للأفعال الحسنة او القبيحة في ذاتها.

و العلم بالأفعال إما ضروري الذي يقوم على كمال العقل مثل أصول القبح و الحسن أو يكون بدلالة العقل كمعرفة الله بتوحيده و عدله و إما بدلالة الشرع كجميع الواجبات العبادات التي أوجبها الله على عباده .و من لم يبلغه الشرع يكون ملزما بالتكليف العقلي دون الشرعي.

أما الأفعال التي ليس لها حسن في ذاتها أو قبح، فيقف العقل عند الحكم على حسنها أو قبحها، و بالتالي فالشارع هو الذي يبين حسنها من قبحها .و هذا مثل أفعال الشرائع كالطهارة و الأعمال العبادية.

قسم المعتزلة العلوم إلى ضرورية و اكتسابية، و العلم الضروري هو " الذي لا يمكن للعالم نفيه عن نفسه بشك و لا شبهة، و إن انفرد" (41) ، فالعلم الضروري هو العلم الذي لا يقع تحت اختيار الإنسان، بل يخلقه الله و يركبه، و أطلقوا على العلوم الضرورية مصطلح– العقل –فقال القاضي: "و اعلم أن العقل هو عبارة عن جملة من العلوم المخصوصة متى حصلت في المكلف صح منه النظر و الاستدلال، و القيام بأداء ما كلف" (42)

لكن ما هي هذه العلوم؟

يقول القاضي: "أن يعرف بعض المقبحات و بعض المحسنات و بعض الواجبات، فيعرف قبح الظلم و كفر النعمة و الكذب الذي لا نفع فيه و لا دفع ضرر، و يعلم حسن الإحسان و التفضل، و يعلم حسن الذم على القبيح إذا لم يكن هناك مانع، و حسن الذم على الإخلال بالواجب مع ارتفاع الموانع، و إنما يجب حصول هذه العلوم لأنها لو لم تحصل لم يحصل للمكلف الخوف من ألا يفعل النظر ابتداء التكليف متعلق به، و لأنه لا يصح منه العلم بالعدل إلا معه، لأنه متى لم يعرف الفرق بين الحسن و القبيح لم يصح منه أن ينزه القديم تعالى عن المقبحات و يضيف إليه المحسنات و كثير من الألطاف و المصالح التي لا تتم إلا معه، و لا يصح أن يعلم سائر القبائح المكتسبة عقلا و سمعا إلا بأن نحصل هذه العلوم فيقيس عليها غيره "(43)

و بالتالي فالمعارف العقلية الضرورية أساس الأحكام الكسبية، و على أساس العلوم الضرورية يقوم التكليف و الواجب العقلي، و على أساسها يتم النظر و معرفة عدل الله و توحيده، و هي بداية لمعرفة النبوة و الشرع، و للإشارة فإن معرفة الله كسبية استدلالية لا ضرورية، و بالتالي يجب فيها النظر و هو أول الواجبات –منهم من جعل الشك أولها–، و المبادئ الأولية للعقل لا مناص من العقل من قبولها و هي مبادئ ضرورية كاستحالة اجتماع النقيضين و أن الكل اكبر من الجزء.

قال القاضي: "إن سأل سائل فقال ما أول ما أوجب الله عليك؟ فقل :النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى لأنه

تعالى لا يُعرف ضرورة، و لا بالمشاهدة، فيجب أن نعرفه بالتفكر و النظر"(44) ، و أساس وجوب النظر هو الخوف من الضرر، هذا الخوف سببه الاختلاط بالناس من جهة و قد يكون من الله من جهة أخرى، قال القاضي: "الخوف من الضرر أساس وجوب النظر" (45)، " و أسباب الخوف عديدة ... اختلاطه بالناس و سماع اختلافهم في الأديان ...

و ربما يكون بخاطر من جهة الله تعالى" (46)

"ثم إن الدليل على أن معرفة الله تعالى واجبة هو أنها لطف في أداء الواجبات و اجتناب المقبحات و ما كان لطفا كان واجبا لأنه جار مجرى دفع الضرر عن النفس" (47)

و ما يقرره العقل من وجوب و قبح ليس حكما ينشئه العقل، بل هو إدراك لواقع متقرر خلف العقل، و ما يقوم به العقل هو الكشف عن الدلالة عليه، يقول القاضي عبد الجبار : "العلم يتعلق بالشيء على ما هو به، لا أنه يصير كذلك بالعلم، كذلك الخبر الصدق، فالقول بأن العقل يقبح أو يحسن، لا يصح أن يراد به أنهما يدلان على ذلك من حال الحسن و القبيح"(48)

المبادئ الضرورية التي قررها القاضي:

قبح الظلم، كفر النعمة، قبح الكذب الذي لا نفع فيه و لا دفع ضرر، حسن الإحسان، حسن التفضل، وجوب شكر النعم، وجوب رد الوديعة، وجوب الإنصاف، حسن الذم على الإخلال بالواجب مع ارتفاع الموانع، وجوب اعتقاد الفضل من المحسن و المسيء، وجوب المصلحة و قبح المفسدة، وجوب دفع الضرر عن النفس، وجوب ما يدعو إلى الواجب و يصرف عن القبيح، قبح ما يصرف عن الواجب و يدعو للقبيح.

و من نتائج هذه المسألة— التحسين و التقبيح:-

أن كل ما حكم العقل بحسنه، فيكون محبوب شرعا.

و أن كل ما حكم العقل بقبحه، فهو مذموم شرعا.

و لذلك قيل :كل ما حكم به العقل حكم به الشرع.

يقول الزمخشري في تفسيره لقوله تعالى: "و ما كان الله ليُضل قوما بعد إذ هداهم حتى يتبين لهم ما يتقون " يعني ما أمر الله باتقائه و اجتنابه كالاستغفار للمشركين و غيره مما نهى الله عنه و بيّن أنه محظور لا يؤاخذ به عباده الذين هداهم للإسلام و لا يسميهم ضلالا و لا يخذلهم إلا إذا أقدموا عليه بعد بيان حظره عليهم و علمهم بأنه واجب الاتقاء و الاجتناب و أما قبل العلم و البيان فلا سبيل عليهم كما يؤاخذون بشرب الخمر و لا ببيع الصاع بالصاعين قبل التحريم و هذا بيان لعذر من خاف المؤاخذة بالاستغفار للمشركين بل ورود النهي عنه و المراد بما يتقون ما يجب اتقاؤه للنهي فأما ما يعلم بالعقل كالصدق في الخبر و رد الوديعة فغير موقوف على التوقيف" (49)

و يقول عند الآية: "وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا " فإن قلت : الحجة لازمة لهم قبل بعثة الرسل لأن معهم أدلة العقل التي بها يعرف الله وقد أغفلوا النظر و هم متمكنون منه و استيجابهم العذاب لإغفالهم النظر فيما معهم ، و كفرهم لذلك لا لإغفال الشرائع التي لا سبيل لها الا بالتوقيف و العمل بها لا يصح الا بعد الايمان، قلت :بعثة الرسل جملة التنبيه على النظر و الايقاظ من رقدة الغفلة لئلا يقولوا كنا غافلين فلولا بعثت الينا رسولا ينبهنا على النظر في أدلة العقل"(50) فالرسل منبهون عن الغفلة و باعثون على النظر كما يرى علماء أهل العدل و التوحيد، مع تبليغهم ما حملوه من تفصيل أمور الدنيا و بيان أحوال التكليف و تعليم الشرائع فكان إرسالهم إزاحة للعلة تتميما لإلزام الحجة.

و للمعتزلة آراء حول التحسين و التقبيح، يمكن تلخيصها فيما يلي:

يقول الخوارزمي المعتزلي" :إن الله تعالى خلق العقلاء للتكليف، و معنى التكليف عندهم أنه تعالى أوجب عليهم أن يفعلوا الواجبات الشاقة عليهم، و أن يتركوا القبائح الشاق عليهم تركها، و ندبهم إلى أن يفعلوا المندوبات الشاقة عليهم .و هي على ضربين :عقلية و شرعية، فالعقلية هي تعرف أحكامها بالعقل .أما العقلية فنحو وجوب شكر المنعم، و دفع الضرر عن النفس، و الإنصاف للعبد، نحو وجوب رد الوديعة و قضاء الدين، و أما الشرعية فوجوب الصلاة و الزكاة و الصوم و الحج إلى غير ذلك، و أما القبائح العقلية منها نحو الظلم و الكذب و العبث و الأمر القبيح، و الشرعية نحو الربا و الزنا و شرب الخمر إلى غير ذلك،

و أما المندوبات فالعقلية نحو الإحسان إلى الغير، و الشرعية نحو النوافل من الصلوات و الصيام و الصدقات و الحج" (51)

فبشكل عام فالمعتزلة تتفق في أن التكليف عقلي و سمعي فالعقل فيما تتفق فيه سائر عقول البشر كوجوب شكر المنعم و دفع الضرر عن النفس و هذا من العلوم الضرورية و قد يكون عن طريق النظر و الاستدلال كمعرفة عدل الله و توحيده، أما الشرعي فلا يمكن للإنسان أن يعرف إلا من خلال رسالة و هذا لقصور العقل في إدراكه، فالعقل لا يمكنه معرفة وجوب الصلاة و وجوب الزكاة إلا من خلال رسالة.

العقل و الفعل و الحسن و القبح عند القاضي:

مفهوم العقل:

العقل لغة :من عقل يعقله عقلا و معقولا، و رجل عاقل هو الجامع امره، و رأيه، مأخوذ من عقلت البعير إذا جمعت قوامه، و قيل العاقل الذي يحبس نفسه و يردها عن هواها، أخذ من قولهم :قد اعتقل لسانه إذا حبس و منع من الكلام، و سُمي العقل عقلا لأنه يعقل صاحبه من التورط في المهالك، أي يحبسه(52)

العقل اصطلاحا :اختلف في مفهوم العقل بين المتكلمين إلا أن المقام يقتضي ذكر مفهومه عند المعتزلة، و المعتزلة حقيقة قد اختلفوا في مفهومه فيذهب أبو الهذيل العلاف إلى القول بأنه :علم الاضطرار الذي يفرق الإنسان به بين نفسه و الحمار، و بين السماء و الأرض، و ما أشبه ذلك و منه القوة على اكتساب العلم . (53)أما محمد بن عبد الوهاب الجبائي فيرى أنه : العلم، و إنما سُمي عقلا لأن الإنسان يمنع نفسه به عما لا يمنع المجون نفسه، و إن ذلك مأخوذ من عقال البعير(54)

أما القاضي عبد الجبار فقد عرّفه بقوله :أن العقل هو عبارة عن جملة من العلوم المخصوصة متى حصلت في المكلف صح منه النظر و الاستدلال و القيام بأداء ما كُلِّف(55)

و قال: إن الغرض بالعقل ليس هو نفسه، و إنما يراد أن يتوصل به إلى اكتساب العلوم، و القيام بما كلف من الأفعال، فلا بد من أن يحصل للعاقل من العلوم ما يصح معها أن يكتسب ما يلزمه من المعارف و يؤدي ما وجب عليه من الأفعال (56) .من خلال هذه التعارف نرى أن هناك خلافا داخل مدرسة المعتزلة في مفهوم العقل، حيث يذهب أبو الهذيل إلى أنه علم ضروري أو علم اضطراري، أما الجبائي فيرى انه لا فرق بين العقل و العلم، أما القاضي فيذهب إلى الربط بين العقل و مناط التكليف، حيث جعل تلازما بين

صحة النظر و الاستدلال و القيام بأداء التكاليف، و بين تكامل مجموع علوم مخصوصة في العقل، فالعقل عند القاضي "مرتبط بنظرته في صحة التكليف حيث حرص على إثبات تمكن المكلف بالعقل ليصح التكليف، و تحاشى أي قول في العقل قد يؤدي إلى تكليف ما لا يطاق، و من هنا كان حرصه على عدم الإشارة إلى كون العقل قوة كما ذهب أبو الهذيل والفلاسفة، لأنه يرفض القدرة السابقة، أو الكامنة لهذه الآلة، و يحرص على إبراز قدرتها المتحققة كجملة من العلوم المخصوصة، إذ أنه يدرك ترابط البنية بالوظيفة " (57) و العقل عند المعتزلة نوعان:

الأول :العقل الغريزي :و هو الذي يظهر في البديهيات الأولى، كاستحالة اجتماع النقيضين، و أن الكل أكبر من الجزء، و هذه العلوم معلومة دون نظر و استدلال بل هي علوم اضطرارية مركبة فطرية.

الثاني :العقل المكتسب :و هو ينطلق من البديهيات، و يتأسس على المسلمات المعلومة اضطرارا.

مفهوم الفعل :

يعرف أبو هاشم الفعل بقوله: "اعلم أن المستفاد بوصفنا الفعل بأنه فعل، أنه وجد من جهة من كان قادرا عليه ، و كل من علمه كذلك علمه فعلا و من لم يعلمه كذلك لم يعلمه فعلا" (58) أي أن أبا هاشم هنا يشترط للفعل القدرة ، لكن القاضي خالفه بقوله أن هذا التعريف غير دقيق ، ذلك لأنه يوهم أن الفاعل يجب أن يكون قادرا حال وقوع الفعل لا محالة، و الأمر ليس كذلك، فإن الرامي قد يرمي و يموت قبل الإصابة ، لذلك فالأولى أن يقال في حقيقة الفعل ،"أنه ما وجد و كان الغير قادرا عليه" (59) و قد فرّق القاضي بين الفعل الإلهي و الفعل الإنساني ، فعرف الفعل الإنساني أنه هو ما يقع حسب قصد العباد و إرادتهم و شهواتهم ، و بحسب قدرتهم و علومهم و بحسب جهلهم و سهوهم ،كالكتابة و المشي و القيام، أما ما يتعذر على العباد أو لم يقع حسب أحوالهم فهو فعل الله.

1- الاضطرارية: و هي الصادرة من القادر عليها غير أنه ليس حرا في الإتيان بها، و لا تدخل في دائرة الفعل الخلقي، و الاضطراري لا صفة له زائدة على وجوده، فهذا لا يوصف بقبح و لا حسن و ذلك كفعل الساهي و النائم.

2- الاختيارية: و هي الأفعال الصادرة من القادر عليها و العالم بها، و التي تدخل في دائرة الفعل الخلقي و يستحق فاعلها الذم إذا فعلها على وجه قبيح و المدح إذا فعلها على وجه الحسن .و مثل هذه الأفعال لها

صفة زائدة على مجرد وجودها فيقول":و الثاني– أي الاختياري –له صفة زائدة على وجوده فلا يخلوا من وجهين :إما أن يكون قبيحا لأنه إما أن يعلم من حاله أنه مما يستحق به الذم إذا انفرد فيكون قبيحا ، أو يعلم من حاله أنه مما لا يستحق به الذم على وجه فيكون حسنا" (60)

الخير و الشر:

هما قيمتان تطلقان للتعبير عن حكم على فعل ما بناء على غايته و نتيجته بالنسبة لفاعله.

الخير : هو النفع الحسن ، الشر : هو الضرر القبيح (61) و يفصل القاضي قائلا: "إن الخير هو النفع الحسن و ما يؤدي إليه ، و الشر هو الضرر القبيح و ما يؤدي إليه– في الأصل –و يجري على غيره مجازا ، و لذلك لا يقال في الضرر الحسن و لذلك لا نصف ما يفعله الله من العقاب في الآخرة على أنه شر ، و لا ما أمر به في الدنيا من ذم و إقامة الحدود بأنه شر ، و على هذا الوصف لا يوصف بأنه شرير ، و إن أكثر من المضار الحسنة ، و من وصفه بذلك أو قال هو من الأشرار فهو كافر"

فالخير هو النافع بشرط أن يكون حسنا.

و الشر هو الضار بشرط أن يكون قبيحا.

هذا الوصف يرتكز في مجمله على أمرين و هما:

–اعتبار غاية الفعل.

–أن تكون الغاية في إطار قيمتي الحسن و القبح.

الحسن و القبح:

الحسن في اللغة بمعنى الجمال، و القبح مقابل للحسن تقابل التضاد أو العدم و الملكة، فالقبيح ما ينبو عنه الحسن أو العقل من الأعيان و يقول القاضي عبد الجبار الهمذاني أن الحسن هو ما لفاعله أن يفعله و لا يستحق عليه ذما و القبيح ما إذا فعله القادر عليه استحق ذما على بعض الوجوه و لهذين اللفظين في كلمات الباحثين إطلاقات هي:

1-الكمال و النقص: كما يقال: العلم حسن، و الجهل قبيح، و الغالب استعماله في الصفات، و قد يستعمل في الافعال.، ثم إن كمال الشيء حصول ما فيها لغرض منه.

2-ملائمة الطبع و منافرته: فالنفس الإنسانية لها تمايلات مناسبة لها، و النفس علوية و سفلية و أخروية و دنيوية، السفلية تتعلق بالميول الحيوانية، و العلوية تتعلق بالفطريات أو ما هو فطري جبلي و روحي.

3-موافقة الغرض و المصلحة و مخالفتهما: فالإنسان له أغراض و مصالح، فما وافق تلك الأغراض و المصالح من الأمور تتسم بسمة الحسن، و ما يخالفهما توصف بالقبح.

4-ما يمدح فاعله أو يذم: و يختص بالأفعال الصادرة عن فاعل عاقل مختار مريد عالم. و هذه الأفعال منها الواجب و المستحب و المكروه و المباح ...

محل النزاع:

محل النزاع واقع في النقطة الأخيرة.

و الخلاف واقع في مقامين:

الثبوت و الإثبات.

أما الأول فالعدلية قائلون بأن الأفعال الصادرة من فاعل قادر شاعر لا يخلو من جهات الحسن أو القبح، فهي إما حسنة و إما قبيحة، و الأوامر و النواهي الشرعية كاشفة عن تلك الجهات، فالله تعالى يأمر بما هو معروف حسن في نفس الأمر، و ينهى عن كل منكر قبيح كذلك، و الأشاعرة منكرون لذلك كليا، و يقولون صفحة الحسن و القبح تابعتان لأوامر الله و نواهيه، فكل فعل أمر به يتصف بالحسن و ما نهى عنه يتصف بالقبح، فالنزاع في هذا المقام دائر بين الإيجاب و السلب الكليين.

أما الثاني: فالعدلية يجعلون الأفعال على ثلاثة أقسام:

1- ما يستقل العقل بإدراك جهة حسنه أو قبحه بديهة كالعدل و الظلم و الصدق النافع و الكذب الضار.

2- ما يستقل العقل بذلك بالتأمل و النظر، كالصدق الضار و الكذب النافع.

3- ما لا استقلال له في إدراكهما و إنما يكشف عنهما من طريق الحكم الشرعي، كوجوب صيام شهر رمضان.

و الأشاعرة منكرون لذلك كليا فالنزاع قائم على الإيجاب و السلب الكلي، فالنسبة بين القولين في المقام الأول هي نسبة التضاد و هذا المقام نسبة التناقض.

ملاكات الحسن و القبح:

1-المصالح و المفاسد النوعيتان: فالملاك في أحكام العقل العملي في التحسين و التقبيح هو المصالح و المفاسد النوعيتان. فحكمه بحسن العدل لغاية تحصيل مصلحة نوعية في المجتمع البشري. و العكس بالعكس. و المصلحة و المفسدة منفية عن الله تعالى ، إلا إذا كانت بمعنى كون أفعاله –تكوينا و تشريعا- مشتملا لمصالح العباد فهو يرجع إلى وجوب كون أفعال الحكيم ذات غايات عقلانية و هي من متفرعات قاعدة التحسين و التقبيح العقليين لا نفسها. فهنا الملاك يرجع إلى قياس أفعال الفاعل إلى ذاته لا إلى غيره و المصلحة و المفسدة بهذا الملاك تستدعي القوة و الاستعداد و الحاجة و هي منفية و مستحيلة عنه تعالى.

2-الفطرة الالهية:

قد نفسر حسن الأفعال و قبحها على ضوء الفطرة الإنسانية التي فطر الناس عليها و قد أشرنا إلى كون النفس الإنسانية ذات ميول علوية و سفلية فالأولى متعالية و الثانية حيوانية. و يقول تعالى (و نفس و ما سواها و ألهمها فجورها و تقواها) و في هذا دليل على أن الله عرف الإنسان صفة فعله من تقوى و فجور. و ما كان علويا و وافقه فهو حسن و ما كان سفليا و وافقه فهو قبيح.

3-الكمال و النقص الوجوديان.

فكل فعل يتجه إلى الكمال فهو حسن و ما كان غير ذلك فهو قبيح. يقول تعالى: (إنك كادح إلى ربك كدحا)، فالإنسان يسعى دائما لتحقيق مطالب الكمال.

أما الخلاف مع الأشاعرة في كون الفعل يترتب عليه الذم أو المدح و الثواب و العقاب، فالعقل غير مجازف و تابع لملاكات حقيقية، و لا تخلو عن إحدى الملاكات المتقدمة أو ما يشابهها، و أولها راجعة إلى موافقة

الغرض و المصلحة و مخالفتهما، و ثانيتها إلى الملائمة للطبع و عدم الملائمة له، و ثالثها إلى الكمال و النقص الوجوديين، فالالتزام بعقلية الحسن و القبح يوجب الالتزام بها في المعنى المتنازع فيه، و إلا يلزم الانفكاك بين السبب و المسبب و الغاية و ذي الغاية و هو مستحيل بالضرورة.

أولا-الحسن: يعرفه القاضي بقوله: "هو ما لفاعله أن لا يفعله و لا يستحق عليه ذما" (62) أو يمكن القول أنه ما يجب فعله.

و يفصل فيقول" اعلم أنه لما علم باضطرار أن الأفعال ما يقع على وجه لا يستحق فاعله بفعله إذا علمه عليه الذم على وده وصف بأنه حسن ليفاد هذه الفائدة و ذلك كالإحسان إلى الغير و التنفس في الهواء لأن فاعل ذلك لا يستحق الذم الضروري" (63)

و يقسم الحسن العقلي إلى أقسام:

الأول: ما لا صفة زائدة على حسنه :و هو المباح

الثاني: ما يختص بصفة زائدة على حسنه: و هو ما يستحق فاعله المدح عليه و هو على ضربين:

أ- ما يكون حسنا لصفة تخصه:كالإحسان و التفضل، لأنّ كله خير.

ب- ما يكون حسنا :لأنه يسهل فعل غير من الواجبات كالنوافل الشرعية فهي من الافعال الحسنة المرغب فيها لأنها تسهل الواجبات الشرعية.

ثانيا -: القبح: يعرف القاضي القبح بأنه" الفعل الذي إذا وقع من العالم بوقوعه من جهته و المخلى بينه و بينه أن يستحق الذم إذا لم يمنعه مانع (64)"أو يمكن القول أنه من يجب تركه.

و هو كالحسن من حيث أنه يقع لثبوت صفة زائدة عن مجرد وجوده .يقبح من أجلها و لا يقبح لمجرد انتفاء وجوه الحسن عنه فالقبيح يقبح لوقوعه على وجوه نحو كونه كاذبا أو ظالما أو أمرا بقبيح ، و جهلا و إرادة قبيح ... و كل ذلك يقتضي اختصاصه بصفة زائدة عن وجوده

و ينقسم القبيح إلى قسمين:

1-العقلي :يقبح لاختصاصه بصفة ترجع إليه و هو على ثلاثة أضرب:

الأول: منها ما يقبح لصفة تخصه، نحو كونه ظالما أو كذبا أو عبثا .فالصفة ترجع إلى ذات الفعل.

الثاني: ما يقبح لكونه مفسدة :فيقبح الفعل لما فيه من الضرر بما في ذلك القبائح الشرعية.

الثالث: ما يقبح لأنه ترك للواجب بعينه، أو ناف لوجوده (عقليا كان أم شرعيا).

2_الشرعي: فهو يقبح من حيث يؤدي إلى القبيح أو الانتهاء عن الواجب.

اتجاه أوائل المعتزلة في الحسن و القبح مخالف لما عليه القاضي عبد الجبار ، فالأوائل نظريتهم مبنية على أساس أن حقائق الأشياء ثابتة لأنها لو لم تكن كذلك لأدى ذلك إلى التشكيك في حقائق الأشياء و إلى السفسطة و استحالة قيام العلم، و من جملة من يرى هذا، الإمام العلاف و تلميذه النظام و الإسكافي و البلخي ... و غيرهم من متقدمي المعتزلة.

و بشكل عام فهم يرون أن الحسن حسن في ذاته و القبيح قبيح في ذاته و هذه الصفات ليست صفاتا تضاف إلى الافعال و إنما هي صفات ثابتة غير منفصلة عن الفعل المتصف بها، فمتى عرفنا الفعل عرفنا حسنه من قبحه، كقبح الكذب قبح ذاتي و الصدق فيه حسن ذاتي...

معنى الذاتي:

يطلق الذاتي و يراد به:

1-في باب الإيساغوجي :هو المحمول الذي هو مقوم لذات الموضوع و ماهيته، سواء أكان تمام الذات كالنوع، أو جزئه كالجنس و الفصل، و الحسن و القبح ليسا ذاتيين للأفعال بهذا المعنى.

2-في كتاب البرهان :هو المحمول الذي يحمل على الموضوع بلحاظ ذاته في مقابل المحمول الغريب، و عرفوه بما يؤخذ الموضوع أو أحد مقوماته في حده أو" الذي يفتقر إليه الشيء في ذاته وماهيته ."و هذا هو المراد.

3-المحمول الذي ينتزع من صميم الموضوع و يحمل عليه و يقال عنه" الخارج المحمول "أو" المحمول من صميمه "في مقابل المحمول بالضميمة، و هذا كالأبيض بالنسبة للبياض لا كالأبيض بالنسبة إلى الجسم، و هناك من جوز كونه المراد.

أي ما ينسب إلى الذات، و خاصية الجنس أي الصفة التي يحصل عليه الشيء لجنسه من دون أي إضافات خارجية، و يقال ذات الشيء أي حقيقته، و الذاتية في الأفعال تسمى صفة نفس لتميزها عن الصفة اللازمة و تسمى تابعة أو الصفة العارضة. فالذاتية تعني ما يوصف به الفعل لنفسه لا لعلة لأن إضافة العلة تقتضى تغيره من حال لآخر، و يتغير حكمه بتغير العلة، فالنار علة للتسخين و التسخين لازم حكما عن النار و لا يتغير إلا بتغيرها.

و كذلك في الأفعال، فالفعل إذا كان حسنا في ذاته يستحيل أن يقع قبيحا بذاته

و للقائلين بالحسن و القبح الذاتي دون اعتبارات حججهم الخاصة التي تدعم قولهم ، مثل : أنه لو سنحت للعاقل حاجة و أمكن قضاؤها بالصدق كما أمكن قضاؤها بالكذب بحيث تساويا في حصول الرضا كل التساوي كان اختيار العاقل للصدق أولى من اختياره للكذب فلولا أن الكذب صفة توجب الاحتراز منه لما رجح الصدق عليه و يسري هذا على من لم تبلغه الدعوة.

و في المقابل فإن متأخري المعتزلة مثل أبي علي و أبي هاشم و القاضي خالفوا هذا الرأي و طوروه حيث ذهبوا إلى أن الأفعال تحسن و تقبح على وجه أو اعتبار يؤدي إلى وصف الأفعال بهذه الوصف، فهم وافقوا الأوائل في أن الحسن و القبيح ثابتين في الأفعال المتصفة بأحدهما إلا أنهم ينكرون عليهم كون صفتي الحسن و القبح مطلقتين في الأفعال المتصفة بأحدهما، و ذلك لأنه ما من فعل من الأفعال يمكن أن يستمر على حالة واحدة في جميع الوقائع و الأحوال و من ثم يحسن كذب بعينه كما قد يقبح صدق بعينه لأن ذلك متوقف على الوجه و الاعتبار الذي يقع عليه الفعل، فالفعل الواحد قد يقبح و يحسن بوجوه مختلفة فقد يقبح الكلام مثلا لأنه لغو أو كذب أو شهادة زور و قد يحسن لأنه ذكر لله أو قول صدق أو أمر بالمعروف و نهي عن المنكر، فالحالة التي يقع عليها الفعل هو من يحدد كون الفعل حسنا أو قبيحا و معنى قولنا بـ(الوجه) هو"الحالة التي تقترن بحدوث الفعل"، يقول الملاحمي في تفصيل هذا: "و نعني بالوجوه التي يقع عليها الفعل أنه يقترن بحدوثها ، فإذا اقترنت الوجوه بالفعل سواء بالنفي أو الإثبات يوصف الفعل لأجل تلك القرينة بأنه ظلم أو نفع أو دفع ضرر ، فيقضي الفعل عند العلم بتلك الوجوه على أن للعقل مدخلا في الذم أو لا مدخل له" (65) و عند أبي القاسم البلخي أن القبيح يقبح لوقوعه بصفته و عينه و إلى هذا ذهب بعض المجبرة و عند بعظهم أن القبيح إنما يقبح للرأي أو لكوننا مملوكين مجبورين محدثين إلى أمثال هذا و الحسن إنما يحسن للأمر، (66) لكن أبا القاسم البلخي مخطئ في نظر القاضي، حيث رد عليه قائلا أن

الفعل الواحد يجوز أن يقع قبيحا مرة بأن يقع على وجه مسببا و أخرى بأن يقع على خلاف ذلك الوجه ، ألا ترى أن دخول الدار مع أنه شيء واحد لا يمتنع أن يقبح مرة بأن يكون لا عن إذن و يحسن أخرى بأن يكون عن إذن و كذلك السجدة ،" فالسجدة الواحدة لا يمتنع أن تحسن بأن تكون سجدة لله تعالى و تقبح بأن تكون للشيطان ففسد ما قال البلخي.

لكنا نقول أن هناك أفعالا لا يصح القول فيها بالاعتبارات و أخرى يصح، أما الأولى فمثاله العدل و الظلم، أما الثاني فمثاله الكذب و الصدق .

و الذي يدل على أن الحسن و القبح عقليين:

الأدلة العقلية:

أن منكري النبوات يلتزمون بهذه القاعدة، فهناك أفعال يحكم العقل بحسنها أو قبحها عند جميع العقلاء، فنراهم يحكمون بحسن العدل و الصدق و يقبحون الظلم و خلف الوعد.

ثم إن إنكار الحسن و القبح العقليين يلزم عنه إنكار الحسن و القبح أساسا، فإذا تقرر في العقل أن هناك أفعالا قبيحة كالظلم و خلف الوعد صح بذلك الحكم على حسن ما أتت به الشريعة، فلو لم يكن قبح الكذب ثابتا في العقل قبل ورود الشرع لما استطاع الواحد منا الحكم بحسن فعل أو قبحه مطلقا، و ذلك لاحتمال الكذب في أخبار الشارع.

و لو لم يكن الحسن و القبح عقليين لما صحت معرفة النبي، فمناط معرفة الناس بالنبي و صدقه هو إظهار المعجز على يده، فلما تقرر أن إظهار المعجز على يد كاذب فعل قبيح جازت معرفة النبي، و لو كان ذلك غير هذا، لامتنعت معرفة النبي و لما صح التفريق بين الدجال و النبي .

الأدلة النقلية:

قال تعالى: "و إذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا و الله أمرنا بها قل إن الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله ما لا تعلمون"

قال تعالى: "قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها و ما بطن و الإثم و البغي بغير الحق و أن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا و أن تقولوا على الله ما لا تعلمون"

قال تعالى: "و إذ قال لقمان لابنه و هو يعظه يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم"

قال تعالى: "الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة و الإنجيل يأمرهم بالمعروف و ينهاهم عن المنكر و يحل لهم الطيبات و يحرم عليهم الخبائث"

قال تعالى: " يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله و للرسول إذا دعاكم لما يحييكم"

قال تعالى: "أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا و أكم إليها لا ترجعون"

قال تعالى: "هل جزاء الإحسان إلا الإحسان"

نظرة عامة حول المبدأ:

أولا :إن للعقل عند المعتزلة ان يعرف بعض المقبحات و المحسنات، و لو لم تكن هناك رسالة (67) .

يقول القاضي عبد الجبار: " من كمال العقل أن يعرف بعض المقبحات و بعض المحسنات و بعض الواجبات، فيعرف قبح الظلم و كفر النعمة و الكذب الذي لا نفع فيه و لا دفع ضرر، و يعلم حسن الإحسان و التفضل، و يعلم حسن الذم على القبيح إذا لم يكن هناك مانع، و حسن الذم على الإخلال بالواجب مع ارتفاع الموانع" (68)

و بعد أن يذكر القاضي عبد الجبار أن ما تأتي به الرسل يكون من جملة تفصيل ما في العقل من معارف مركبة يقول: "إن اختلاف الطريق لا يقدح في حصول ما يكون طريقا إليه، فسواء علمنا عقلا ان هذا الفل مصلحة و ذلك مفسدة أو علمناه سمعا، فإنا في الحالين جميعا نعلم وجوب هذا و قبح ذلك" (69) فالقاضي عبد الجبار جعل العقل موجبا و مقبحا كالسمع، فسواء كان الإيجاب عن العقل أو السمع، فالأمر عنده لا يعدو كونه اختلافا في الطريق فحسب من غير أن يؤثر في النتيجة، و هي التحسين أو التقبيح أو الإيجاب.

ثانيا: إلى جانب كون العقل عند المعتزلة يمكن أن يدرك حسن الحسن و قبح القبيح من غير توقف على الشرع، و أن الحسن او القبيح قد يعرفان حتى من دون العلم بالأمر و لنهي و الآمر و الناهي(70)

يقول عبد الجبار: " فلو قبح القبيح للنهي و قد عرفنا انه لا يحصل العلم بالقبيح إلا بعد العلم بوجه القبح على جملة او تفصيل على ما تقدم للزم فيمن لا يعرف بالله أن لا يكون عارفا بقبح قتل القاتل ولده و

عصب ما له، و أن لا يفرق بين المحسن و المسيء، لأن علمه بالنهي يترتب على العلم بالناهي، و معلوم ان الملحد كالموحد في هذا الباب في العلم بما ذكرناه من القبيح و الحسن" (71)

ثالثا: الشرع عند المعتزلة لا يعدو كونه مقررا لما رُكب في العقول اصلا، و أنه كاشف عن حسن الحسن و قبح القبيح لا أنه موجب للحسن و القبح، فيقول القاضي: " اعلم أن النهي الوارد عن الله عز وجل يكشف عن قبح القبيح لا أنه يوجب قبحه، و ذلك الامر يكشف عن حسنه لا أنه يوجبه" (72)

و يقول: "و لذلك نقول :إن السمع لا يوجب قبح شيء و لا حسنه، و إنما يكشف عن حال الفعل على طريق الدلالة كالعقل"(73)

و يقول: "و لهذه الجملة يصح ما نقوله من أن السمع نفسه لا يوجب و لا يكون وجها لوجوبه، و إنما يكشف عن حال ما ورد فيه" (74)

و يقول: "و لذلك يعد الشرع كاشفا عن الأمور الثابتة في العقل غير مخالف لها"(75)

رابعا: إن المعتزلة في تقديمهم للعقل جعلوه طريقا للتوصل للأحكام الشرعية.

قال أبو الحسين البصري المعتزلي في المعتمد: "أما التَّوَصُّل إِلَى الْأَحْكَام الشَّرْعِيَّة فَهُوَ أَن الْمُجْتَهد إذا أَرَادَ معرفَة حكم الْحَادِثَة فَيجب أَن ينظر مَا حكمهَا فِي الْعقل ثمَّ ينظر هَل يجوز أَن يتَغَيَّر حكم الْعقل فِيهَا وَهل فِي أَدِلَّة الشَّرْع مَا يَقْتَضِي تقدم ذَلِك الحكم أم لَا فَإِن لم يجد مَا يَنْقُلهُ عَن الْعقل قضي بِهِ وَالشّرط فِي ذَلِك هُوَ علمه بانه لَو كَانَت الْمصلحَة قد تَغَيَّرت عَمَّا يَقْتَضِيهِ الْعقل لما جَازَ أَن لَا يدلنا الله تَعَالَى على ذَلِك فَإِن وجد فِي الشَّرْع مَا يدل على نَقله قضي بانتقاله لِأَن الْعُقُول إِنَّمَا دلّت على تِلْكَ الْأَحْكَام بِشَرْط أَن لَا ينقلنا عَنهُ دَلِيل شَرْعِي"(76)

معنى الكلام:

أما التوصل للأحكام الشرعية (الفرض، والمندوب، والمحرم، والمكروه، والمباح، والصحيح، والباطل...) فهو أن (المجتهد) الذي تتحقق فيه شروط الاجتهاد و تُخوله لهذا العمل و المجتَهد فيه يكون في الاحكام الشرعية التي ليس فيها دليل قطعي أو مما اتفقت عليه الأمة من جليات الشرع كوجوب الصلوات و الزكاة و هذه قطعية الدلالة و قطعية الثبوت كتحريم الزنا و الخمر و القتل و يشمل أيضا الكفارات و الحدود كقوله تعالى

"و الزانية و الزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة"، أما إذا كانت النصوص ظنية الثبوت كان مجال الاجتهاد فيه بالبحث عن سنده و طريق وصوله إلينا و درجة رواته من العدالة و الضبط و هناك من يأخذ به لاطمئنانه إلى ثبوته و بعضهم يرفضه لعدم الاطمئنان إلى روايته، و إذا كان ظني الدلالة كان الاجتهاد فيه البحث في معرفة المعنى المراد من النص و قوة دلالته على المعنى فربما يكون النص عاما و قد يكون مطلقا و ربما يرد بصيغة الأمر أو النهي و قد يكون عاما و قد يكون خاصا، ... ، فالأحكام الشرعية نوعان :ما لا يجوز الاجتهاد فيه و ما يجوز الاجتهاد فيه (إذا أراد معرفة حكم الحادثة) المستجدة الطارئة التي لم يُذكر حكمها في القران و السنة و ينظر في إجماع العلماء ثم في القياس، فيفعل في استنباط العلة بحسب ما يقتضيه اجتهاده من العمل بمسالك العلة (فيجب أن ينظر ما حكمها في العقل) تحت قاعدة التحسين و التقبيح العقليين و العقل الذي يُراد هنا هو العقل الخالي و المجرد تماما من شوائب الأهواء حتى يستطيع التوصل للحكم و هذا باعتبار الآثار المترتبة عليه- أي الفعل -و باعتبار ما يترتب عليه من مصالح و مفاسد و المنافع و المضار النوعية و يراعي مقاصد الشريعة العامة، و ما يحقق المنفعة العامة، و يكون هذا بأدلة عقلية كالقياس أو الاستحسان أو المصالح المرسلة أو العرف أو الاستصحاب (ثم ينظر هل يجوز أن يتغير حكم العقل) فالحكم يتغير بسبب تغير العرف أو تغير مصالح الناس أو لمراعات الضرورة أو لفساد الأخلاق و ضعف الوازع الديني أو لتطور الزمن و تنظيماته المستحدثة فيجب تغير الحكم الشرعي "الاجتهادي" لتحقيق المصلحة و دفع المفسدة و إحقاق الحق و الخير، أيضا يتعلق التغير بالمعاملات أو الأحوال المدنية من كل ما له صلة بشؤون الدنيا و حاجات التجارة و الاقتصاد، و تغير الأحكام فيها في حدود المبدأ الشرعي و هو إحقاق الحق و جلب المصالح و درء المفاسد، أما الأحكام التعبدية و المقدرات الشرعية و أصول الشريعة الدائمة فلا تقبل التبديل مطلقا مهما تغير الزمان و المكان، كحرمة المحارم...و من أمثلة المتغيرات :الإفتاء بصحة بيع العقار إذا ذكر رقم المحضر في السجلات العقارية، مع أنه وفقا لقواعد الفقهاء القدامى، كان لابد من ذكر الحدود، نظرا لأن التنظيمات الحديثة سهلت على الناس و أغنتهم عن ذكر الحدود، و مثله اعتبار تسليم العقار حاصلا بمجرد تسجيل العقار في السجل العقاري مع أنه لا بد من التسليم الفعلي لإتمام البيع (وَهل فِي أَدِلَّة الشَّرْع مَا يَقْتَضِي تقدم ذَلِك الحكم أم لَا) و هل يوجد في الشرع نص يقضي بذلك الحكم أم لا (فَإِن لم يجد مَا يَنْقُلهُ عَن الْعقل قضي بِهِ) إذا وجد المجتهد نصا يقضي به امتنع حكم العقل (وَالشّرط فِي ذَلِك) أي الاجتهاد في المستجدات المتغيرة (هُوَ علمه) أي المجتهد (بانه لَو كَانَت الْمصلحَة قد تَغَيَّرت عَمَّا يَقْتَضِيهِ الْعقل لما جَازَ أَن لَا يدلنا الله تَعَالَى على ذَلِك) أي لو كانت المصلحة ستتغير بتغير

الزمان و المكان لما جاز أن لا يرد فيها نص يحكم بتغير الحكم الأول (فَإِن وجد فِي الشَّرْع مَا يدل على نَقله)أي الحكم (قضي بانتقاله) أي ينتقل الحكم إلى العقل لعدم ورود نص شرعي (لِأَن الْعُقُول إِنَّمَا دلّت على تِلْكَ الْأَحْكَام) التي لم يرد فيها نص شرعي من حرمة أو حلة (... بِشَرْط أَن لَا ينقلنا عَنهُ دَلِيل شَرْعِي) أي بشرط أن لا يرد نص شرعي.

خامسا :العقل عند المعتزلة يمكن أن يوجب، فالواجبات العقلية على ثلاثة أضرب، "منها ما يجب لكونه لطفا في غيره، كالنظر في معرفة الله تعالى على ما تقدم القول فيه، وكالشرعيات، و إن كنا لمجرد العقل لا نعلم ذلك من حالها، ومنها ما يجب من حيث يكون تركا لقبيح به يتحرز من فعله"(77)

و من ذلك قول القاضي عبد الجبار ايضا: "و من كمال العقل أن يعرف بعض المقبحات و بعض المحسنات و بعض الواجبات"(78)

و القبائح العقلية على ثلاثة أضرب :

منها ما يقبح لصف تخصه، نحو كونه ظالما و كذبا و عبثا.

و منها ما يقبح لكونه مفسدة في عيره.

و منها ما يقبح لأنه ترك لواجب معين و ناف لوجوده(79)

و قال أيضا: " و اعلم أن الواجبات على ضربين :موسع فيه مخير، و معين مضيق . و لكل واحد منها مثال في العقل و الشرع"(80)

و قسم الواجبات إلى قسمين:

العقلي: و هو ما استفيد وجوبه بالعقل.

الشرعي: و هو ما استفي وجوبه بالشرع.

سادسا: رتب المعتزلة على التحسين و التقبيح العقليين المدح و الثواب أو الذم و العقاب.

قال القاضي عبد الجبار: "فإن قال :ألستم تقولون في الشرعيات :إنها تجب لأجل الثواب و النفع، و ما ذكرتموه قائم فيها.؟ قيل له :لسنا نقول بما ذكرته، بل نقول فيها :إنما تجب لكونها لطفا و مصلحة، فيضمن ذلك دفع مضرة، لأنه متى لم تقع أخل بالواجبات العقلية فاستحق العقاب" (81)

سابعا: حسن الفعل أو قبحه عند المعتزلة صفة ذاتية في الفعل نفسه لازمة له، و ليست خارجة عنه، فلا ترجع إلى حال تتعلق بالفعال، مثل كونه آمرا ناهيا، أو مربوبا و مملوكا، كما لا ترجع إلى مجرد الأمر و النهي الشرعيين.

ثامنا :يرى المعتزلة أن أفعال الله كلها حسنة، و أنه لا يختار سوى الحسن، فلا يفعل القبيح.

قيمة القول بالتحسين و التقبيح العقليين:

1-وجوب المعرفة عقلا: فكما تقدم فمعرفة المنعم واجبة عقلا و هذا من خلال وجوب شكر المنعم، فالإنسان في حياته يتجه دائما لشكر المحسن إليه، و لا يمكن شكر المنعم إلا بمعرفته.

و مر أيضا أن معرفة الله تعالى حاصلة لدفع الضرر أو لخوف، فالإنسان بحكم كونه اجتماعيا فقد يسمع بالنبوات و ما أتى به الأنبياء من وعد و وعيد فيحصل له خوف، فيلجئون للبحث العقلي حتى يدفعوا الضرر المتوقع، و بالتالي يعرفون الله تعالى .و لو التحسين و التقبيح العقليين لما حصل الداعي لمعرفة الله.

2-عزو العدل و الحكمة لله :فلولا التحسين و القبيح العقليين لما صح وجاز وصفه تعالى بالعدل و الحكيم.

التكليف:

إن التكليف كما نشأ عند أول معتزلي منهجيا— واصل بن عطاء –مبني على العدل، كما وضح الشهرستاني في معرض بيان رأيه قائلا: "إن الباري حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شر و لا ظلم و لا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر و يحتم عليهم شيئا ثم يجازيهم عليه فالعبد هو الفاعل للخير و الشر، و الإيمان و الكفر و الطاعة و المعصية، و هو المجازى على فعله و الرب تعالى أقدره على ذلك كله، و أفعال العباد محصورة في الحركات و السكنات و الاعتمادات و النظر و العلم، و يستحيل أن يخاطب العبد بأفعال و هو لا يمكنه أن يفعل و لا هو يحس من نفسه الاقتدار و من أنكره فقد أنكر الضرورة" (82) و بالتالي فالله لا يفعل الشر و يريده و لا يجبر عباده و العبد هو الفاعل لفعله على الحقيقة فيفعل الشر و الخير بمحض إرادته

فالله قد أقدره على ذلك، فالإنسان حر و من أنكر هذه الحرية فقد أنكر الضرورة، و الله يحاسب العبد على أفعاله الاختيارية التكليفية لا القسرية التي يخلقها فيه و هو المسؤول عنها، و هذا مبنى التكليف.

و قد عرّف أبو هاشم التكليف بقوله: "هو إرادة فعل ما على المكلف فيه كلفة و مشقة" و قال في العسكريات" :هو الأمر و هو الإرادة و الشيء الذي فيه كلفة على المأمور به" (83) فمعنى هذا أن التكليف إرادة ما فيه كلفة و مشقة تلحق بالمكلف، فإذا أراد الواحد منا من الآخر ما فيه كُلفة و مشقة سمي تكليفا، أما ما لا مشقة فيه فلا يقال عنه تكليفا.

و عرفه شيخنا القاضي بأنه "إعلام الغير في أن له أن يفعل أو لا يفعل نفعا أو دفع ضرر مع مشقة تلحقه في ذلك على حد لا يبلغ معه حد الإلجاء" (84) و كلام القاضي أعلاه يشتمل على ما يلي:

1-الإعلام هو الإخبار أي أن يُعلم و يخبر الله تعالى المكلَف صفة الأفعال التي تدخل تحت التكليف "وجوب ما يجب و قبح ما يقبح"، و هنا المعتزلة لها نظرية في التكليف اختلفت مع معظم الفرق في قولها أنه ليس شرطا أن يكون الإعلام بالخطاب أو ورود السمع، بل يكون من خلال طريقين:

في أن يخلق علما ضروريا في الإنسان بصفة الأفعال المكلف بها كما هو الأمر في أصول الأخلاق، و مبادئ العقل كقبح القبيح و حسن الحسن، و مبدأ التناقض..

و في نصب الأدلة العقلية أو السمعية ليستدل الإنسان بواسطتها و عن طريق النظر على صفات الأفعال التي خلقها، و يدخل في الدلالة خطاب الله لأنه من الأدلة السمعية.

و لم يشترط القاضي عبد الجبار أن يكون الله آمرا بالحسن ناهيا عن القبيح بل يكتفي بمجرد الإعلام .

2-المشقة: و هي الفعل الذي تنفر منه النفس، أو ترك ما تشتهيه أو هي التعب و العناء و الجهد، و لو لا المشقة لما صح التكليف.

3-التمكين: أي أن يزيح العلل عن المكلف ليفعل ما كُلف به، و تزويده بما به يصح التكليف و هذا كخلق الشهوة، و القدرة و العقل، ثم يجعله بحيث يستطيع الاختيار.

و أضاف القاضي إلى جانب هذا، الإرادة الإلهية، فلا يحسن التكليف إلا من جهة الإرادة، أي أن يريد من المكلف فعل ما تقرر وجوبه في العقل أو ما قرره الشرع.

و التكليف علم و فعل و الإنسان مكلف بعلوم أهمها أن يعرف الله واحدا منزها عن القبائح و الجسمية و عن الحواس، و هو مكلف بأفعال هي على نوعين "مباشرة" و "متولدة"، مثلا رمي الحجر "فعل مباشر" إصابة شخص "فعل متولد".

و التعويض عن الآلام مكمل للتكليف، فقد يتألم المكلف و غير المكلف، فهي ليست من فعله و إنما من تقدير إلهي، كمرض أو غرض أو محنة أو فتنة، فيكون هذا بتعويض.

و تحسن الإشارة إلى أن أفعال الإنسان بلحاظ التكليف على ضربين:

1-ما هي داخلة في التكليف، من الفعل و الترك، و هذا الأخير نوعان :علم و عمل، و أقل ما في التكليف بالعلم أن يعلم الواحد وحدانية الله و عدله، و أن يعلم استحقاق الثواب، لأن هذا مما يجعله قريبا للطاعة و تاركا للمعصية، إلا ان أبا علي الجبائي لم يشترط العلم باستحقاق الثواب، أما العمل فلا يحتاج لتوضيح فالإنسان مكلف بفعل أفعال مخصوصة هي الأفعال الحسنة و ترك الأفعال القبيحة.

2-ما لا يدخل تحت التكليف، كأفعال الإنسان الاضطرارية.

و التكليف بالعلوم على عدة أضرب:

العلم بالمكلف و توحيده، العلم بعدله و حكمته، العلم بالثواب و العقاب و وجوهما، العلم بالأفعال و صفاتها (حسنة، قبيحة، واجبة).

شروط حسن التكليف:

التكليف يستلزم مكلِفا و مكلَفا، و لكل صفة تختص به، أما صفة المكِلف أن يكون عدلا حكيما عالما، أن يُعلم المكلف و يخبره بما كلفه به، إما اضطرارا أي بالعلوم الضرورية المركبة و إما بنصب الأدلة، و أن يمكن المكلف بالاقدار، و أن يلطف به بحيث يكون أقرب للطاعة و أبعد عن المعصية، ثم يتحقق تعريض المكلف لثواب عظيم، و لا بد للمكلف من أن يكون مريدا لفعل ما كلف به على الدوام، و لا يُشترط في التكليف عدم علم الله بكفر الكافر فالتكليف يكون بإعلام و تمكين و إقدار لا بشيء آخر.

أما الصفة التي تختص بالمكلَف بأن يختص بصفة التمكين التي لولاها لما صح منه الفعل و لما قدر عليه، و ذلك كالُعدد و الآلات، و لا بد في هذا من إزاحة العلة و الألطاف و رفع الموانع و وجوه الإلجاء، و لا بد من معرفة التكليف و حقيقته، فإن كان أمرا أو إرادة أو إعلاما فمتى يجب أو يوجد و على أي صفة يجب أن يكون حتى يحسن، و لا بد من ذكر ما لولاه لما حسُن التكليف، و هذا كالثواب و العقاب و العلم بهما، و لا بد من ذكر ما تختص به الأفعال التي يكلفها تعالى حتى يحسن منه تكليف فعل بعضها و اجتناب بعضها، و لا بد من ذكر الصفة التي إذا كان عليها و جب تكليفه، و الفرق بينها و بين الصفة التي إذا كان عليها قبُح تكليفه، يكون المكلف عالما بما كلف به، او متمكنا من العلم به، حتى يتهيأ له أنه يفعل أو أن يترك، و العلم كما بينا ضروري و استدلالي و بالتالي فالله يخلق في المكلف العلم الضرور—كمال العقل – و ينصب الأدلة، أي يجعله بحيث يستطيع الاستدلال بالأدلة، إذا كان العلم استدلاليا.

فيجب في التكليف انتفاء المفسدة على المكلَف، و يكون في فعل ما كلف به إمكان تحققه و وجوده، و يكون الفعل يشتمل على صفة زائدة على وجوده و هذا ككونه واجبا أو ندبا، أما إن كان التكليف اجتناب فعل فيكون قبيحا أو يكون الإخلال به أولى من فعله، و يجب في المكلِف معرفة صفات الفعل من قبح و حسن، و أن يكون عالما باستحقاق الثواب على فعل المكلف و أن يكون القبيح ممتنعا عليه فلا يخل بالواجب، و يجب في المكلَف القدرة و وجود الآلات كما تقدم.

و التكليف هو العلة من خلق الإنسان و الحيوان أيضا و الجماد، و ما نعني بالحكمة هو الوجه الذي له حسن من الله الخلق و الفعل، فالإنسان خُلق لمنفعة هي التفضيل عليه، أما الحيوان غير المكلف فقد خلقه لينفع نفسه و ينتفع المكلف به، و ليعتبر منه، "أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خُلقت"، و التكليف نعمة، لأنها المنفعة الحسنة التي يوصلها المنعم إلى الغير بقصد الإحسان و المنافع كلها من فعل الله إما مباشرة و إما بالواسطة وفق نظام الأسباب و المسببات.

و النعم على ثلاثة أضرب:

تفضل: و هو النفع الذي يخير فاعله بين أن يوصله للغير أو لا يوصله لأنه لا يقوم على أساس الاستحقاق.

العوض: و هو النفع الذي يستحق و لكن لا على سبيل التعظيم و الإجلال، و هو يُستحق على الله، و يصل للمكلف و غير المكلف كعوض على إيلامهم.

الثواب: و هو النفع المستحق على الله على سبيل التعظيم و الإجلال، و لا يكون إلا للمكلفين كثمرة للتكليف و حين استحقاقهم.

إلا أن هناك خلافا بين البصريين و البغداديين حول التفضل، فعكس ما يرى معتزلة بغداد يذهب البصريون إلى أن الله لما كلف الخلق فإنه أوجب على نفسه عوضا و ثوابا و عقابا.

و اختصارا لشروط التكليف هي كالتالي:

1-القدرة على فعل ما كلف به أو تركه و يلحق بهذا زوال الموانع عن المكلف و زوالها يكون بحسب نوع الموانع و يلحق بها أيضا زوال الإلجاء حتى يكون فعل العبد اختياري.

2-وجود الآلات التي يحتاج إليها الفعل و هذا من كمال القدرة.

3-أن يكون المكلف عالما بما كلف به أو متمكننا من العلم حتى يتهيأ له أن يفعل أو أن يترك و العلم على نوعين ضروري و استدلالي.

و التكليف عقلي و شرعي و العقلي سابق على الشرعي فالشرع يقوم العقل و النظر هو الذي يؤدي إلى معرفة الله و عدله و توحيده و من ثم نعلم صحة التكاليف الشرعية و يترتب الواجب علينا بفعلها.

و التكليف بالعلوم ينقسم إلى:

1-العلم بالمكلف و توحيده.

2-العلم بعدله و حكمته.

3-العلم بالثواب و العقاب و وجوهما.

4-العلم بالأفعال التي كلفها المرء فعلا أو تركا لأنها هي المطلوب بالتكليف.

و العلم بالأفعال إما ضروري الذي يقوم على كمال العقل مثل أصول القبح و الحسن أو يكون بدلالة العقل كمعرفة الله بتوحيده و عدله و إما بدلالة الشرع كجميع الواجبات العبادات التي أوجبها الله على عباده

إذا التكليف إما بالشرع أو بالعقل .فالذي لا يصلح أن يعلم إلا من جهة العقل هو الذي مع الجهل به لا يعلم كونه عز وجل حكيما لا يختار فعل القبيح و هذا يشتمل على العدل و التوحيد و اما ما يصح هذا العلم مع الجهل به فليس يمتنع ان يعلم من جهة السمع

و من لم تبلغه الدعوة يكون معذورا فيما يتعلق بالواجبات الشرعية دون العقلية.

الحكمة و الغرض من التكليف:

إن الغرض من التكليف هو التعريض للمنفعة و للثواب، و الثواب يصل مع التعظيم والمدح، و التعظيم يحسن للمستحق له، و يستحق عن طريق الأفعال الحسنة وهي الطاعات باجتناب المعاصي و إتيان الأوامر، ومعنى كون التكليف تعريضا للثواب، هو أن المكلِف جعل المكلَف على صفات تمكنه من الوصول إلى الثواب كما تقدم من إزاحة العلل وبعثه على ما به يصل إليه من ألطاف وعلم أنه سيوصله إليه إذا فعل ما كلفه.

يقول الخوارزمي: "و إنما كلفهم تعريضا للثواب، و معنى التعريض لذلك هو أنه تعالى طلب ذلك منهم ليفعلوا الواجبات و يتركوا القبائح ليستحقوا بذلك المنافع العظيمة الدائمة الواصلة إليهم بطريقة الإكرام و التعظيم الخالصة من كل شوب، مع العلم بأنهم متى أطاعوه في ذلك فإنه تعالى يوصلهم الثواب لا محالة" (85) و قد استدل الخوارزمي على استحقاق المنافع العظيمة في التكليف أن الله سبحانه و تعالى لما كان حكيما فقد كلفنا بفعل الواجبات الشاقة "من جهة العقل" و هذا كشكر المنعم و بر الوالدين كما بيّنا في التكليف العقلي، و قرر في عقولنا وجوب فعلها، و كلف بترك القبائح العقلية التي يشُق تركها، و هذا كترك

الظلم و الكذب و الأمر القبيح، و قرر في عقولنا وجوب تركها، مع الإمكان أن يجعلها علينا سهلا بأن يزيد في قوانا و يقيننا بالحسن و القبيح، فلا بد أن يكون له غرض في ذلك، و إلا كان عابثا، و لا يجوز أن يكون الغرض من التكليف الإضرار بالمكلَّف، لأنه يكون ظلما، و الغرض لا يرجع على المكلِف لأن معنى ذلك أنه ناقص و بالتالي فهو يرجع على المكلَف، و لا يجوز أن يكون غرضه أن يتعبدنا بذلك لنشكره و نمدحه لخلق تلك النعم، لأن النعم إنما يكون غرضها سببا لوجود الشكر و المدح إذا كان غرض المحسن بها الإحسان بأن يفعلها لحاجة المنعم عليه فقط، فمتى فعلها لما ذكر من تكليف المشاق لم يكن ما فعله حسنا، فلم يكن سببا لوجوب الشكر و المدح، و لا بد من أن يكون الغرض في ذلك هو تعرض العبد لمنافع عظيمة و تعظيم عظيم لا طريق إليها إلا التكليف بذلك.

و إنما قلنا: لمنافع و تعظيم، لأن الواجب الشاق يؤثر في استحقاق الأمرين، لأن المشقة فيه يُستحق بها المنفعة و اللذة على المكلف، و كونه أداء للواجب يُستحق به المدح و التعظيم، ألا ترى أن العقلاء يمدحونه و يعظمونه لذلك لعلمهم باستحقاق التعظيم به، و إنما قلنا :لا بد أن يكون عظيما، لأن المنافع اليسيرة لا يستحسن العقلاء تحمل المشاق العظيمة لأجلها فلذلك يحسن التكليف بها لأجلها و لأن التفضل بمنافع عظيمة كملك الدنيا يحسن، فلو كان الثواب منافع يسيرة لما حسن التكليف لأجلها، بل كان يتفضل الله تعالى بها، و لا بد من أن تكون دائمة لا انقطاع لها، لأن التفضل يحسن بمنافع كملك الدنيا على الدوام، فلو كان الثواب منقطعا لكان التفضل بمنافع الدنيا دائمة أولى منه، فكان لا يحسن التكليف لأجل الثواب و لا بد من أن تكون خالصة من كل شوب لأن التفضل بمنافع الدنيا من غير شوب يحسن كالغموم و الهموم و الأمراض و المحن، فلو كان الثواب مشوبا لكان هذا التفضل أولى منه فكان لا يحسن التكليف (86).

فالواجب الشاق يُفعل لما يعود على المكلف من منافع من لذة، و إذا كان المكلف يفعل ما كلف به فيجب استحقاقه للثواب، فالواحد منا يعظمه لعلمنا بما وراء هذا من ثواب عظيم و منفعة تلحقه، ثم لا بد من الاستحقاق أن يكون عظيما، لأن عظمة الاستحقاق تابعة لعظة الفعل الذي له استحقينا الثواب العظيم، فلا يستحسن الواحد منا فعل فعلٍ شاقٍ عظيمٍ و يكون مستحقه يسيراً، و هذا المستحق لا بد من دوامه و استمراره فلو كان منقطعا لكان دوام الدنيا أحسن إذا كانت دائمة، و لا بد من الثواب أن يكون خالصا من كل ما يلازم الواحد في الدنيا من مصاعب و مشاق.

و إنما قلنا إنه لا طريق إليه إلا التكليف، لأنه لو كان غير شاق سوى التكليف لما حسن الشاق لأجله، و إنما قلنا :إن التعريض لهذا الثواب يحسن، لأن العقلاء يستحسنون تعريض أولادهم بالمشاق لطلب العلوم و الأرباح لما لم يكن الوصول إليها بذلك، فالتعريض بتكليف المشاق لأجل الثواب أولى أن يحسن، و لأجل ما تقدم يحد الثواب بأنه منافع عظيمة دائمة خالصة واصلة على جهة التعظيم .فهذا الذي يدل العقل على استحقاقه من الثواب، ثم تفاصيله و موضعه تعرف بالسمع (87)

فالتكليف لا يحسن لمجرد التكليف بل لما يعود على المكلف من منافع، و استحقاق الثواب مع المشاق يحسن، فالواحد منا قد يقبل مشقة معينة مقابل خير كثير، فالمتعلم قد يتحمل مشاق السفر و كلفة المال مقابل علم كثير يتلقاه بعد ذلك.

فأما استحقاق العقاب بالإخلال بما كلف من الأفعال فقد استدلوا لاستحقاقه لذلك بأنه تعالى كلفنا ما تقدم من الواجبات الشاقة و ترك القبائح، فلا بد من أن يكون للإخلال بها تأثير في استحقاق مضار عظيمة يحفل بها العقلاء، لأن إيجاب الأفعال لا يحسن لمكان الثواب فقط، لأن المنافع لا تجب لأجلها إلا إذا كان معها دفع مضار عظيمة، لأن الفعل يجب لأجل دفع المضرة، فيحسن أيضا إيجاب الفعل لأجله، فغرض المكلف بما تقدم الذي هو استحقاق الثواب الذي ذكرنا حده، لما يتم التعريض لأجله إلا بأن يدخل في ضمنه استحقاق العقاب بالإخلال به أو رده، لزم استحقاق العقاب بذلك أيضا . (88)

فلما كلفنا سبحانه باجتناب افعال مخصوصة معناه أن إتيانها يترتب عليه مضار، كما أن أمره لنا بفعل افعال معينة يترتب عليه استحقاقنا للثواب العظيم.ثم إن الأمر بفعل لا لما يترتب عليه ثواب لما فيه أيضا من دفع مضار .

و استدلوا– المسلمون –بأن العقل يدل على صحة الإفناء و الإعادة و الإحياء بعد الموت، و على استحقاق الكافر و العاصي بمعصية كبيرة العقاب الدائم، و يقضي العقل أنه تعالى سيفعل الثواب لا محالة دائما، و يقتضي تجوز أن يعاقب العاصي بالكبائر دائما و تجويز أن يعفو عنه، و إنما يُعلم أنه توعد به و لا يعفو بالسمع، و استدلوا لاستحقاق المكلفين الثواب على الله بأنه تعالى كلفهم الأفعال الواجبة و المندوبة و ترك القبائح، و تكليف المشاق كإنزال المشاق، فكان لا يحسن ذلك إلا للمنافع العظيمة الخالصة الواصلة على جهة الإكرام و التعظيم و الإجلال، فذلك هو الثواب، و إنما يحسن التعريض بالتكليف لهذا الثواب إذا بلغ في العظم و التعظيم حدا لا يحسن التفضل بمثله، و إلا قبح التعريض له بتكليف المشاق، و ينبغي أن

يستحق دائما لأن التعظيم بأفعاله الداخلة في التكليف يستحق دائما، فكذلك المنافع لأنها يستحقان على وجه الدوام، و لأن التفضل يحسن بالمنافع الدائمة فلو كان الثواب منقطعا لما حسن التكليف لأجله. (89)

فالعقل لا يمنع من إعادة المعدوم و لا يحيل إحياء الموتى، بل يدل على خلاف ذلك، لا يمنع العقل استحقاق العاصي و الكافر عذابا دائما، بل إن العقل يدل على وجوب الثواب و دوامه و العقل يدل على إمكانية العفة عن العاصي لكن السمع يمنع ذلك لما ورد من أخبار و ما ورد في التنزيل، و تكليف الله للعباد يحسن لما فيه تعريض لهم من منافع عظيمة التي يستحقونها على وجه التعظيم و الاجلال، و هذا الاستحقاق يجب كونه دائما، فدوام التعظيم يستلزم دوام الاستحقاق، و ما يقال في الثواب يقال في العقاب .

و استدلوا لاستحقاق العقاب بالمعاصي بأنه تعالى أوجب الواجبات الشاقة و ترك القبائح لأجل الثواب، فلو لم يستحق بالإخلال بها و فعل القبائح مضارّ عظيمة خالصة مفعولة على وجه الاستحقاق لما حسن إيجاب ذلك لأجل الثواب، لأن إيجاب الشاق لا يحسن لأجل المنافع إلا إذا كان في الإخلال به المضرة العظيمة التي ذكرناها، و هو العقاب، و يستحق على وجه الاستحقاق، لأن سببه و هو فعل القبائح و الإخلال بالواجب، يؤثر في الاستحقاق و الذم و الإهانة، و يستحق ذلك دائما لأن الاستحقاق يستحق به دائما و يستحقان بذلك على وجه واحد، و يحسن العفو من المعاصي، لأنه لا مضرة عليه تعالى و لا لغيره، و ليس فيه وجه قبيح، و فيه منفعة عظيمة للعاصي، فهو كالإبراء عن الدين، ثم بين تعالى في تنزيله أنه يعاقب العاصي و لا يعفو عنه، لقوله: "و من يظلم منكم نذقه عذابا كبيرا"، "و من يعمل سوءا يجز به و من يعص الله و رسوله" ، "و من يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم" إلى غير ذلك من الآيات. (90)

أما انقطاع التكليف و ثمرته: فإذا كان الغرض بالتكليف هو التعريض للثواب فلا بد أن ينتهي التكليف إلى غاية ينقطع عندها و إلا بطل الغرض من الخلق.

و يجب أن يكون انقطاع التكليف عن حالة الثواب بشكل يزول معه الإلجاء أو زوال العقل، و انقطاع التكليف جائز عقلا، و هذا الانقطاع قد يكون بالإلجاء تارة و قد يكون بزوال العقل تارة أخرى، و قد يكون بالموت...

إن القول بأن الله خلق الخلق لا لعلة يوجب كون الله ناقصا و عابثا، بل خلق الله هذا الخلق بقصد النفع، و

هذا لا يعني كون الله مجبرا في أفعاله، فما نعنيه بالعلة هو وجه الحكمة الذي له حسن فعل الخلق، و هو نفع الأحياء و تعريض المكلفين للثواب.

قال أبو الحسين الصالحي المعتزلي: إنما خلق الله الآخرة من أجل الدنيا، ولم يخلق الدنيا من أجل الآخرة، لأن الأصل هو العمل لا الثواب والعقاب، ولأن الله جعل الثواب والعقاب لطفًا للعباد ليقيموا حياتهم على النصفة والعدل، ولأن الدنيا هي دار حكمة الله، وهي دار التكليف الذي من أجله خلق الإنسان.

و التكليف نعمة و النعمة منفعة واصلة للغير دون وجود مضرة مطلقة، و قولنا مضرة مطلقة لأن هناك أفعال يفعلها الله تعالى بالمكلف قد يراها المكلَف أنها مضرة مطلقة لكنها في الحقيقة نسبية، فالفيضانات لطف من الله و هذا تنبيها لهم حين غفلتهم، و الآلام و الأسقام التي تحل بالإنسان أيضا لطف و يستحق عليها العوض، و كذلك الحيوان غير المكلف، و قولنا أن التكليف منفعة فهي اللذة و السرور و ما يؤدي إليهما، لكن على أن لا يفهم هذا الكلام على إطلاقه، فالألم و اللذة لا يأخذان معنى محددا بذاتهما بل بالوجه الذي يكونان عليه على ما سنبينه في التحسين و التقبيح العقليين فيما بعد.

و المنعم إما أن ينعم بفعله المباشر و هذا كالرزق و خلق العقل على كماله، و إما أن يُقدر عليها غيره لكنها من جهته على الحقيقة و هذا كالإرث فهي منفعة واصلة عن طريق الشرع، و إما أن تكون في الحكم كأنها من جهته تعالى، فهو من خلق الواهب و الموهوب، و جعل أحدهما بحيث يرغب بالهبة و للآخر بحيث يقبلها.

و التكليف واقع من جهة التفضل لا من جهة الثواب و لا العوض.

في تكليف من يُعلم من حاله أنه يكفر:

استدل المعتزلة على ما ذكره القاضي عبد الجبار بأنه تعالى فعل لمن يعلم من حاله أنه يكفر كما فعل بمن يعلم من حاله أنه يؤمن، و هذا بالتمكين و الألطاف و كل ما ذكرناه من شروط التكليف المتعلقة

بالمكلَف، فلم يدع الله شيئا لو فعله لآمن إلا و قد فعله، أي أنه وفر له جميع أسباب الإيمان التي بها آمن المؤمن، يُبين هذا أن الواحد منا لو قدّم مالا لشخصين فانتفع أحدهما دون الآخر و قد سوّى بينهما في التمكين و الألطاف كان محسنا إليهما و فاعلا لأمر حسن و إن اختلفا :فانتفع أحدهما و أساء الآخر إلى نفسه، فكذلك القول فيما قدمناه من تكليف.

و قد ذكر ابن عقيل الحنبلي المعتزلي في كتابه "الفنون" كلاما لمتكلم محقق: "إنه يحسن، لأن المعلوم تابع للعلم، فبحسب المعلوم يُدرَك العلم، فأما أن يقع المعلوم بحسب العلم فلا، و ما العلم في المثال إلا بمثابة المرآة لإظهار صورة الوجه، إن كان حسنا أظهرته حسنا، و إن كان قبيحا ظهر قبيحا، فأما أن يقع الحسن و القبح لأجلها فلا، و كذلك المصباح الكاشف عما سترته الظلمة :هو تابع لما يظهره، حسنا كان أو قبيحا" (91) فما أروع هذا الكلام و ما أبينه .فالعلم صفة لا تؤثر في المعلوم و لا تنشؤه، بل هي صفة كاشفة.

و اختلف المعتزلة هل يجب على الله إماتة من يعلم من حاله أنه يكفر :فقال البغداديون بالوجوب وفق مبدأ الصالح و الأصلح و أنكر البصريون ذلك.

الغائية في أفعال الله:

قال تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً وَ أَنَّكُمْ إِلَيْنَا لاَ تُرْجَعُونَ﴾

وقال: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاَعِبِينَ﴾

وقال: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلاً ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾

وقال: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾

و هذه الأخيرة يفسرها الشيخ الزمخشري بقوله :وما خلقت الجن والإنس إلا لأجل العبادة، ولم أرد من جميعهم إلا إياها.

فإن قلت :لو كان مريداً للعبادة منهم لكانوا كلهم عباداً؟ قلت :إنما أراد منهم أن يعبدوه مختارين للعبادة لا مضطرين إليها، لأنه خلقهم ممكنين، فاختار بعضهم ترك العبادة مع كونه مريداً لها، ولو أرادها على القسر و الإلجاء لوجدت من جميعهم.

إن العلة من خلق الإنسان و تكليفه هي تنعيم الإنسان و التفضل عليه و تكريمه و نفعه، و تعريضه للثواب و المدح و نفعه بالتعويض على الآلام، و المنافع على ضربين:

مستحق و غير مستحق، أما المستحق منه قد يكون مستحقا على وجه التعظيم و الإكرام فيكون ثوابا، و قد يكون مستحقا على وجه العوض و البدل، أما غير المستحق يكون إحسانا و تفضلا.

أما غير الإنسان فقد خلقه ليُنتفع به و هذا كالحيوانات و النباتات و غيرها، و هذا يوجب كون كل أفعاله حسنة.

يقول القاضي عبد الجبار: "... إن الله سبحانه ابتدأ الخلق لعلة، نريد بذلك وجه الحكمة الذي له حسُن منه الخلق، فيبطل على هذا الوجه قول القائل :إنه خلق الخلق لا لعلة، لما فيه من إيهام أنه خلقهم عبثا، لا لوجه تقتضيه الحكمة، بما لا نهاية له .و في تلك إبطال لحدوث الفعل، لتعلقه في الوجود بما لا نهاية له، و ذلك ظاهر في الشاهد، لأن الواحد منا إذا أراد (النيل) من غيره قال: إنه يفعل الافعال لا لعلة و لا لمعنى، فيقوم هذا القول مقام أن يقول إنه يعبث في أفعاله، و إذا به في المدح يقول :إن فلانا يفعل أفعاله لعلة صحيحة و لمعنى حسن. (92)

فلا يجوز أن يوجِد الله سبحانه العالَم إلا لوجه يحسن عليه فيكون المطلوب المراد في خلق العالم ذلك الوجه، و هذا يصلح أنه يعبر عنه بالعلة.

و قد حُكي عن بعض مشايخ المعتزلة من امتناع إطلاق القول بأنه تعالى خلق الخلق لعلة، لكن هذا مغاير و مفارق لما تقول به الجبرية، فمرادهم) أي المعتزلة (أنه تعالى فعل هذه الأفعال لوجه الحكمة و هو ما يتصل بالإحسان و الإنعام، و عند حصول هذا الوجه لا يحتاج إلى تعليله بعلة سوى ذلك، فلهذا لا يقال في المحسن "لماذا أحسنت"؟، لأن كون فعله إحسانا كاف فيما لأجله يفعل.

و لا يجوز أن يكون غرضه كون المنفعة تعود إليه فهذا يؤدي غلى القول بأنه ناقص في ذاته.

فإذا نفينا عن واهب الوجود العلة في أفعاله جاز أن ننسب العبث في أفعاله، و العبث هو الفعل الذي لا معنى فيه، فإما إذا كان فيه معنى فيجب ألا يكون عبثا، و إن لم يجب كونه حسنا، فالعبث هو كل فعل لم يقصد به فاعله وجها معقولا، فيكون بمنزلة الهذيان الذي يقع من الواحد منا.

فالله سبحانه و تعالى لما خلقنا و أحيانا و أقدرنا و أكمل عقولنا و خلق فينا شهوة القبيح و نفرة الحسن لا بد أن يكون له في هذا غرض، و غرضه بذلك هو التكليف، و أن يعرضنا بالتكليف إلى درجة لا تنال إلا به.

القضاء و القدر:

القضاء عند أهل العدل و التوحيد قد يُذكر فيراد به "الفراغ من الشيء" و إتمامه مصداقا لقوله تعالى "فقضاهن سبع سموات في يومين"، و قال: "فلما قضى موسى الأجل "، و هذا رديف قوله تعالى: "بديع السموات و الأرض" و تعني مخترعها لا على مثال سبق، فإذا قضى أمرا فإنما يقول له "كن" فيكون، و هذا يعني أنه يكون اختراعا و خلقا دون معاناة و لا مشقة تلحق به.

و قد يذكر فيراد به الإيجاب أو الإلزام أو الأمر، قال تعالى" :و قضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه و بالوالدين إحسانا"،كما يقول القاضي في المحكمة "قضيت على فلان" بمعنى "ألزمته"، و لو كان القضاء هنا بمعنى "الخلق" لكان كل الناس عابدين لله محسنين بالوالدين، و هذا رديف قوله تعالى: "و قضينا إله ذلك الأمر" ، أي الإعلام و الإخبار، و لهذا قال بعدها: " إن دابر هؤلاء مقطوع مصبحين".

و قد يُذكر فيراد به الإعلام و الإخبار، كقوله تعالى" :و قضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لتُفسدُن في الأرض مرتين و لتعلُنّ علوا كبيرا"

و قد قال بعض شيوخ أهل العدل و التوحيد أن" القضاء" في اللغة هو الفراغ من الشيء و بلوغ آخره و نهايته، و لهذا يقال في حكم الحاكم إذا تم الكلام أنه "قضاء" و يقال ذلك في خلق الله، أي خلقه على تمامه فيما تقتضيه المصلحة، و هذا مراد الله في قوله: "إن ربك يقضي بينهم بحكمه"، يقول القاضي عبد الجبار: "و لهذا لا يوصف الخبر بأنه قضى به إلا إذا اقتضى في المخبر هذه الفائدة، فيقال في خبر الحاكم إذا كان ملزما للحق :هو قضاء منه، و لا يقال في خبر غيره ذلك .فعل هذا يجب أن لا يقال :إنه تعالى قضى أعمال العباد على الحقيقة، لأنه لم يخلقها على تمام، و يقال في أخباره على أحوالها ذلك، على جهة لتعارف، لما حقق فيها، و يقال في إلزام المكلف الواجبات ذلك، لما صار في الحكم بهذه الصفة، لأن الإلزام آكد من الأخبار، و لذلك لم يطلق شيوخنا رحمهم الله على افعال العباد إنها بقضاء الله، دون تقييد، لئلا يوهم الفساد، و ما لا يجوز القول به في الدين" (93) فقضاء الله هو ما خلقه و أوجده و أوقعه و الذي يدل على هذا ما بيناه في قوله تعالى" :فقضاهن سبع سموات في يومين"، و ما أقدر العبد عليه و مكنه منه

و أمر به و نهى عنه، فإذا كان من الواجبات فهو قضاء الله، و يلزم الرضا به كقوله و قضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه و بالوالدين إحسانا"، و قد يطلق على سائر أفعال العبد أنها قضاء الله لكن بمعنى أنه تعالى أخبر عنها و دلّنا عليها، لأن قضاؤه خير، و دلالاته عليها خير، و الدلالة غير الفعل، فلو كانت أفعال العباد قضاء و خلقا و فعلا من الله أي كان هو محدثها على الحقيقة لارتفع التكليف و الثواب و العقاب .

أما القدر فقد يراد به "البيان"، يقول تعالى: "إلا امرأته قدرناها من الغابرين"، و هذا ما يؤكده قول الشاعر:

و اعلم بأنّ ذي الجلال قد قدّر في الصحف الأولى ... التي كان سطر أمرك هذا فاجتنب منه التبر.

و بالتالي القضاء و القدر في افعال العباد، إن اريد بها أن الله خالقها فهذا باطل، على ما بيناه من قبل، و إن أريد بها الأمر و النهي و الإخبار فهي بقضاء الله، و قضاؤه كله خير .

و هناك مقالة لشيخنا عمرو بن عبيد يقول فيها: " ن الله تعالى قال في كتابه ما يزيل الشك عن قلوب المؤمنين في القضاء و القدر، قال تعالى: " وربك لنسألنهم أجمعين عما كانوا يعملون" و لم يقل لنسألنهم عما قضيت عليهم، أو قدرته فيهم، و أردته منهم، أو شئته لهم، و ليس بعد هذا الأمر إلا الإقرار بالعدل، و تنزيه اله عن الجور" (94)

سأل شيخ شامي الإمام علي رضي الله عنه بعد الانصراف من صفين قائلاً : أكان المسير إلى الشام بقضاء الله وقدره؟ فقال علي كرم الله وجهه :والذي فلق الحب، وبرأ النفس، ما وطئنا موطئاً، ولا هبطنا وادياً، ولا علونا تلة، أي مرتفعاً، إلا بقضاء الله وقدره.

فقال الشيخ: عند الله أحتسب خطاي، ما أرى لي من الأجر شيئاً، مادام القضية كلها مرتبة، وأنا مسير، مالي أجر.

فقال له: أيها الشيخ، عظم الله أجركم في مسيركم، وأنتم سائرون، وفي منصرفكم، وأنتم منصرفون، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مُكرهين، ولا إليه مضطرين.

فقال الشيخ: كيف والقضاء والقدر ساقنا؟ هنا بيت القصيد، فقال الإمام علي كرم الله وجهه :ويحك، لعلك ظننت قضاء لازماً ,أي إجباريًا، وقدراً حاسماً ,لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب، والوعد والوعيد، والأمر والنهي، فلم تكن لائمة للمذنب، ولا محمدة للمحسن، ولما كان المحسن أولى بثواب

الإحسان من المسيء، ولا المسيء أولى بعقوبة الذنب من المحسن، تلك مقالة عبدة الأوثان، وحزب الشيطان، وشهود الزور، أهل العمى عن الصواب ,إن الله تعالى أَمر تخييراً، ونهى تحذيراً، وكلّف يسيراً، ولم يكلّف عسيراً، ولم يعص مغلوباً، ولم يُطع مُستكرهاً، ولم يرسل الرسل إلى خلقه لعباً، ولم يُنزل الكتب عبثاً، ولم يخلق السموات والأرض وما بينهما باطلاً، ذلك ظن الذين كفروا، فويل للذين كفروا من النار، فقال الشيخ :و ما ذلك القضاء و القدر اللذان ساقانا :فقال امر الله بذلك و ارادته، ثم تلا: "و قضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه و بالوالدين إحسانا"، فنهض الشيخ مسرورا بما سمع.

و كل هذا دفاعا عن حرية الإنسان و نسب المسؤولية لأفعاله، و ابتعادا عن الجبر و كل ما يؤدي إلى نفي العدل عن الله تعالى.

ذكر القرطبي في تفسيره رواية تفيد أن عمر بن الخطاب قال لعجوز نصرانية: " أسلمِي أيتها العجوز تسلمي، إن الله بعث محمداً بالحق .قالت :أنا عجوز كبيرة والموت إليّ قريب، فقال عمر :اللهم اشهد، وتلا "لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ"، وذكر الزمخشري في تفسير هذه الآية، وهو من المعتزلة المعروفين باعتماد العقل، أن معنى قوله تعالى'' لا إكراه في الدين : ''أي لم يُجر الله أمرَ الإيمان على الإجبار والقسر، ولكن على التمكين والاختيار، واستشهد بقوله تعالى في آية أخرى'' :وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ من في الأرض كُلُّهُمْ جَمِيعًا، أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حتى يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ''، أي لو شاء لقسرهم على الإيمان ولكنه لم يفعل، وبنى الأمر على الاختيار.

يقول تعالى:

سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنا وَلا آباؤُنا وَلا حَرَّمْنا مِنْ شَيْءٍ كَذلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذاقُوا بَأْسَنا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلاَّ تَخْرُصُونَ (148) قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبالِغَةُ فَلَوْ شاءَ لَهَداكُمْ أَجْمَعِينَ(149)

يفسر الإمام الزمخشري رحمه الله هذه الآيات بقوله:

{سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا} إخبار بما سوف يقولونه، ولما قالوه قال: {وَقالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شاءَ اللَّهُ ما عَبَدْنا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ} يعنون بكفرهم وتمردهم. أن شركهم وشرك آبائهم، وتحريمهم ما أحل اللّه، بمشيئة اللّه وإرادته. ولولا مشيئته لم يكن شيء من ذلك، كمذهب المجبرة بعينه {كَذلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ} أي

جاءوا بالتكذيب المطلق، لأنّ اللّه عزّ وجلّ ركب في العقول وأنزل في الكتب ما دل على غناه وبراءته من مشيئة القبائح وإرادتها، والرسل أخبروا بذلك. فمن علق وجود القبائح من الكفر والمعاصي بمشيئة اللّه وإرادته فقد كذب التكذيب كله، وهو تكذيب اللّه وكتبه ورسله، ونبذ أدلة العقل والسمع وراء ظهره {حَتَّى ذاقُوا بَأْسَنا} حتى أنزلنا عليهم العذاب بتكذيبهم {قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ} من أمر معلوم يصح الاحتجاج به فيما قلتم {فَتُخْرِجُوهُ لَنا} وهذا من التهكم، والشهادة بأن مثل قولهم محال أن يكون له حجة {إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ} في قولكم هذا {وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ} تقدّرون أن الأمر كما تزعمون أو تكذبون. وقرئ {كَذلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ} بالتخفيف {قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبالِغَةُ} يعنى فإن كان الأمر كما زعمتم أن ما أنتم عليه بمشيئة اللّه فللّه الحجة البالغة عليكم على قود مذهبكم {فَلَوْ شاءَ لَهَداكُمْ أَجْمَعِينَ} منكم ومن مخالفيكم في الدين، فإن تعليقكم دينكم بمشيئة اللّه يقتضى أن تعلقوا دين من يخالفكم أيضًا بمشيئته، فتوالوهم ولا تعادوهم، وتوافقوهم ولا تخالفوهم، لأنّ المشيئة تجمع بين ما أنتم عليه وبين ما هم عليه.

فالجبري يعتقد أن الله حين قال: "فَلَوْ شاءَ لَهَداكُمْ أَجْمَعِينَ" تعني أن الله لم يشأ لهم الهداية و شاء لهم الكفر، بل تعني أن الله شاء حرية الإنسان و لم يشأ إجباره. أي أنه لو شاء لهدى الناس كلهم بإجبارهم على الإيمان، و هؤلاء لم يقفوا على معنى المشيئة و الإرادة، فالمشيئة متعلقة بناموس الوجود والقانون الكلي الذي وضعه الله في الوجود ليسير الوجود وفقه. وبالنسبة إلى الإنسان فالله شاء لنا الحرية والاختيار في آية محكمة صريحة. "فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر". وهذه الآية متعلقة بآية أشمل منها تعطينا معنى المشيئة العام وهي "وما تشاؤون إلا أن يشاء الله"، أي إن القانون الذي يحكم الفعل الإنساني مرتبط بالقانون الكلي الذي يحكم الوجود كله ولا يخرج عنه. ولكن ماذا شاء القانون الكلي؟

الجواب: شاء حرية الإنسان. فالله شاء للإنسان الطاعة كما شاء له المعصية أي وفر له شروط هذا وشروط ذاك حتى يكون لفعل الإنسان معنى إيمانا وكفرا.

أما الإرادة فهي أمر أخر لأنها متعلقة بالمشيئة ولا تتجاوزها فالله وإن شاء لنا الطاعة والمعصية أي جعلهما ممكنين لنا فإنه أراد لنا الطاعة وحثنا عليها ومدنا بسبل الهداية والعقل والعلم والنبوة والرسل وغيرها. فهل إرادته تعني أننا مجبورون عليها ؟

الجواب: لا، لأن الإرادة لا تناقض المشيئة، بل تعمل ضمنها، فإرادة الإنسان الحرة ستعمل وفق المشيئة أي ستجد نفسها بين طريقي الهداية والضلال وستختار بإرادتها أي طريق تسلك فإن وافقت إرادة الإنسان إرادة الله كانت الطاعة وإن خالفتها كانت المعصية.

و روي عن حديث الأسبغ ابن نباتة أن عليا عليه السلام قال و قد قال له الشيخ: "ما أرى لي من الأجر شيئا إن كان ذلك بقضاء و قدر، فقال: لعلك ظننت قضاء لازما و قدرا حتما، لو كان كذلك لبطل الثواب و العقاب و الامر و النهي، و لم يكن المحسن أولى بالمدح من المسيء، و لا المسيء بالذم من المحسن، تلك مقالة عبد الاوثان و جنود الشيطان و شهود الزور، و هم قدرية هذه الأمة و مجوسها" (95)

الهدى و الإضلال:

مضمون الموضوع هو ما إذا كان الهدى و الضلال من العبد فيكون مسؤولا أو من الله فيكون مجبورا؟

اختلف العلماء في الهدى، فقالت طائفة منهم أن حقيقته الفوز و النجاة، و كل ما يُستعمل فيه إنما يوصف به، لأنه متعلق بذلك و طريق إليه، فقيل في القران أنه هدى، و كذلك في الإيمان و الأدلة، فيقال في من دل عن الطريق أنه" هَدى."

و منهم من قال، الهدى هو البيان و الدلالة عند المعتزلة، و هناك هداية خاصة و هداية عامة و هي تكوينية و شرعية، فالخاصة كقوله تعالى" :هدى للمتقين "و العامة كقوله سبحانه" :هدى للناس"، و الفرق بينهما أن الهدى العام هو الدلالة، و الخاص هو الإثابة أو الألطاف، و مثال الهداية العامة التكوينية قوله تعالى : "ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى"، و قوله: "و الذي قدر فهدى"، و كأن الله ركب في الخلق ما ركب من معارف بحيث يتوصلون إليه و إلى الغاية من خلق الله لهم، و تشمل كل الموجودات، و مثال الهداية العامة التشريعية قوله تعالى: "لقد أرسلنا رسلنا بالبينات و أنزلنا معهم الكتاب و الميزان ليقوم الناس بالقسط"، فلا يختص بها قوما دون قوم.

و مثال الهداية الخاصة، قوله تعالى: " الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سُبلنا"، و كل ضلال يُنسب إلى الله فليس على نحو الإلجاء بل هو على نحو الطبع على القلب و الطبع على القلب لا يكون إلاّ بعد أن يُشبع حجة فيكفر و يُغطي الحق بعدما عرفه فيحاربه و هذا كشأن من حارب الرُسل و من جرى مجراهم، و لو

اتبعوا المرسَلين لأفاض الله تعالى عليهم بألطافه و لزادهم هدى بعد هداهم، و الذي يُحرم منه العبد هو الهداية الخاصة لا العامة لأن العامة تشمُل كل الموجودات، فالله لا يريد ظلما للعباد.

و يوصف الفوز بالمنفعة و النجاة بـ" الهدى "لأنهما يوصلان إليها، و كون الهدى بمعنى "الدلالة" و "البيان"، يؤكده القران في كثير من المواطن كقوله سبحانه: " دى للناس"، و قوله: "و هدى و رحمة لقوم يؤمنون"، و قوله: "أولئك على هدى من ربهم"، و قوله: "إنا هديناه السبيل"، و قوله: "و يزيد الله الذين اهتدوا هدى"، و قوله: "فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام"، و كل هذه الآيات تأتي بمعنى الدلالة و البيان، و المراد بهذا كله :ما يفعله الله تعالى بالألطاف و التأييد، و الخواطر و الدواعي، و يوصف كل هذا بـ "الهدى" لأنه يحل محل الأدلة فكأنه الطريق الباعث لفعل الطاعات، و قد يكون الهدى بمعنى الثواب، و قد يراد به أن يسلك به طريق الجنة و المنفعة كقوله تعالى: "اهدنا الصراط المستقيم"، و الهداية قد تأتي بمعنى تنفيذ الأمر كقوله تعالى: " ن الله لا يهدي كيد الخائنين" بمعنى أنه لا ينفذه و لا يمضيه، و قد تكون بمعنى الثواب أو الإثابة و هذا كقوله تعالى: " الذين قُتلوا في سبيل الله فلن يُضل أعمالهم، سيهديهم و يُصلح بالهم".

أما الضلال فهو في اللغة يعني الذهاب عن الشيء الذي فيه نفع، كقوله تعالى: "إنك لفي ضلالك القديم"، أو عدم الاهتداء إلى السبيل، و الانحراف عن الطريق، و ليس الطريق العقدي أو الإيمان كقوله تعالى:

"و وجدك ضالا فهدى" فالضلال العقدي لا يجري على الأنبياء عليهم السلام.

و الأصل في الضلال أنه الهلاك و كل ما يجري مجرى الهلاك أو يؤدي إليه فهو ضلال، كقوله تعالى: " ن المجرمين في ضلال و سُعر"، و قد يأتي بمعنى التشكيك أو التحير و التخب، و يكون بمعنى الخروج عن الطريق العقدي كقوله تعالى: " قد اضلني عن الذكر بعد إذ جاءني"، و الله لا يُضل قوما إلا بعد إنكارهم للحق، فقد سبق و قررنا أن الهداية العامة شاملة لكل الخلق، فالإضلال الذي يُنسب إلى الله معناه الحرمان من الهداية الخاصة، فالأصل أن العبد حر مختار و الباب مفتوح أمامه للكفر و للإيمان و يتحمل مسؤولية أفعاله فإن كفر أو فعل ما يجري مجرى الكفر فقد ضل و انحرف عند العقيدة الصحيحة، و إن عرف الحق و أقيمت عليه الحجة و عاند و جحد و حارب يحرمه الله من هدايته، إلا من تفكر و أراد أن يرجع، هداه الله بمعنى انه يزيد له في بيان الأدلة و يفيض عليه بألطافه حتى يعود إلى جادة الصواب، و عدم هداية العباد

الذين يستحقون الهداية يعد ظلما يتنزه الباري سبحانه عنه، فالله لا يكلف عبدا ثم يجبره على الكفر و هو مريد للإيمان.

خلق الأفعال :

قضية خلق الأفعال كانت متناولة منذ عصر واصل بن عطاء إلا أنهم لم يكونوا يصرحون بالقول بالخلق فيها، و يعرض الشهرستاني رأي واصل بن عطاء في العدل قائلا: "إن الباري حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شر و لا ظلم و لا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر و يحتم عليهم شيئا ثم يجازيهم عليه فالعبد هو الفاعل للخير و الشر، و الإيمان و الكفر و الطاعة و المعصية، و هو المجازى على فعله و الرب تعالى أقدره على ذلك كله، و أفعال العباد محصورة في الحركات و السكنات و الاعتمادات و النظر و العلم، و يستحيل أن يخاطب العبد بأفعال و هو لا يمكنه أن يفعل و لا هو يحس من نفسه الاقتدار و من أنكره فقد أنكر الضرورة"(96)

فنحن في هذه المقالة نلاحظ ما يلي:

أن العبد هو الفاعل على الحقيقة لفعله، و الله ليس مسؤولا عن فعل الإنسان، فلو كان الله هو الفاعل على الحقيقة لفعل الإنسان لما صح التكليف و لما حسن.

ثم إن العبد يحس ضرورة من نفسه أنه قادر على فعله "الترك و المجيء" و يحس ضرورة أنه حر و مسؤول عليه، و لو انتفى هذا لأنكرنا الضرورة و كنا مكابرين.

و لا يقصد المعتزلة المتأخرون من قولهم"خلق" بمعنى "إبداع الشيء من غير أصل و لا احتذاء" كما فهمه المخالفون بل لم يقصد أحد من المعتزلة هذا مطلقا، و ما يقصده المعتزلة بالخلق، أي التقدير، فيقال: "خلق الخراز الأديم، و الخياط الثوب: قدره قبل القطع، و اخلق لي هذا الثوب"(97)

و الفاعل هو القادر المخلى بينه و بين الفعل إذا لم يوجد إلجاء و لا اضطرار فإنه يقدر على إحداث الفعل حسب دواعيه و قصوده، كما يمتنع عن إيجاده حسب كراهته و صوارفه.

و لا شك أن من لوازم القول بالعدل في ظل فكر المعتزلة القول بأن العبد يحدث فعله على الحقيقة و "يخلقه" على قول المتأخرين.

فيقول أهل العدل و التوحيد في أفعال العبد أنها واقعة من جهتهم، لأنها تقع بحسب قصدهم و علومهم و قُدرهم، و يمثل القاضي بمثال، فلو أراد أحدنا البناء لم تقع الكتابة "القصد و الإرادة و التوجه للفعل"، و لو جهل الكتابة لم يصح أن تقع "العلم بالفعل"، و لو أراد حمل الجبال لم تقع "القدرة على الفعل"، و لو كان من فعل غيره فيه لكان جهله و علمه و قلة قدرته و كثرتها بمنزلة واحدة، و بالتالي تنقلب الحقائق.

ثم إن أفعال العباد لما كانت حادثة من جهتهم و حسب "علمهم " و "قصدهم " و "قدرهم "جاز ان يُمدحوا عليها أو يُذموا، ففاعل القبيح لما كان الفعل من جهته جاز أن يُذم و العكس، و الأفعال التي تصدر من الإنسان و الخارجة عن" قصدهم "و" علومهم "و" قدرهم "هي أفعال اضطرارية لم يجز أن يُذم أو يُمدح عليها.

إلى جانب هذا فالعبد في إحداث فعله يحتاج لعدة عوامل بها يستطيع الفعل، فيحتاج إلى "الآلات" و "قدر" و "ارتفاع الحواجز"، فالكاتب يحتاج إلى "آلة كتابة" و هي "القلم"، و أن يُخلى بينه و بين الكتابة و لا يكون هناك مانع كأن يكون "قريبا من ورقة الكتابة"، و أن يكون قادرا عليها "كبلوغه السن الذي يسمح له بذلك"، و لو كان فعل الله لما احتاج إلى هذه العوامل فهو متعال عن ذلك.

و لو كان الله فاعلا على الحقيقة لفعل العبد و كان العبد فاعلا للظلم لجاز أن يكون ظالما و لو فعل العبد الشر لكان الله شريرا و الله منزه عن هذا .

و لا يجوز أن نقول أن الظلم هو وضع الشيء في غير موضعه، فالظالم هو من يفعل الألم على وجه لا يستحق و لا يتضمن نفعا أو دفع مضرة، و لو كان كما تقدر لجاز أن يكون واضع السروال على رأسه ظالما و هذا بيّن البطلان.

و لو كانت أفعال المكلف أفعالا لله لانتفى التكليف، و لبطل كل من الأمر و النهي و بعثة الأنبياء، لبطُل الثواب و العقاب، إذ كيف يأمر بشيء ثم يخلقه في عبده، و إذا كان الله هو الذي يُخطر في العبد الكفر و يخلقه ثم يحاسبه عليه فهذا عين العبث و الظلم، "تعالى الله عن ذلك".

يستدل المعتزلة على ذلك من النقل بجملة من الآيات كما ذكرها القاضي في أصوله بقوله تعالى: "ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت" فالله نفى التفاوت عن خلقه. فلا يخلو: إما أن يكون المراد بالتفاوت من جهة

الخلقة أو من جهة الحكمة، ولا يجوز أن يكون المراد به التفاوت من جهة الخلقة؛ لأن في خلقه المخلوقات من التفاوت ما لا يخفى، فليس إلا أن المراد به التفاوت من جهة الحكمة على ما قلناه، وإذا ثبت هذا لم يصح في أفعال العباد أن تكون من جهة الله تعالى لاشتمالها على التفاوت وغيره.

و قد استدلوا أيضا بقوله: "صنع الذي أتقن كل شيء" فالله – سبحانه وتعالى – بين أن أفعاله كلها متقنة، والإتقان يتضمن الإحكام والحسن جميعاً، حتى لو كان محكماً، ولا يكون حسناً لكان لا يوصف بالإتقان، ألا ترى أن أحدنا لو تكلم بكلام فصيح يشتمل على الفحش والخنا، فإنه وإن وصف بالإحكام لا يوصف بالإتقان؛ ثم قال: إذا ثبت هذا ومعلوم أن في أفعال العباد ما يشتمل على التهود والتنصر و التمجس وليس شيئاً من ذلك متقناً؛ فلا يجوز أن يكون الله تعالى خالقاً لها.

ومن الأدلة على أن العباد خالقون أفعالهم قوله تعالى: "و ما خلقنا السماء و الأرض و ما بينهما باطلا" فقد نفى الله تعالى أن يكون في خلقه باطل، فلولا أن هذه القبائح وغيرها من التصرفات من جهتنا ومتعلقة بنا؛ وإلا كان يجب أن تكون الأباطيل كلها من قبله، فيكون مبطلاً كاذباً – تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً.

و قوله: "الذي أحسن كل شيء خلقه"، لا تخلو الآية؛ إما أن يكون المراد بها أن جميع ما فعله الله سبحانه وتعالى فهو إحسان أو المراد بها أن جميعه حسن. ولما كان لا يجوز أن يكون المراد بها الإحسان؛ لأن في أفعاله تعالى ما لا يكون إحساناً كالعقاب، فليس إلا أن المراد بها الحسن؛ لأن في أفعاله تعالى ما لا يكون إحساناً كالعقاب، فليس إلا أن المراد بها الحسن على ما نقول. إذا ثبت هذا ومعلوم أن أفعال العباد تشتمل على الحسن والقبيح، فلا يجوز أن تكون مضافة إلى الله تعالى.

إلا أن المتفلسفة و أصحاب الطبائع كالجاحظ و معمر ذهبوا إلى أن الفعل يقع بطبع المحل، و قد رد عليهم القاضي عبد الجبار فبيّن أنه لو كان الفعل يقع بطبع من المحل بطبعه لوجب أن لا تقع أفعال جوارحه بحسب قصده و دواعيه و علمه و إدراكه، فإذا ثبت وقوعها بحسب هذه الأحوال فيجب القضاء ببطلان كونها فعلا للمحل، ثم ناقش القاضي معنى الطبع فبيّن أنّه إما فاعل مختار و هو قول الجمهور من المعتزلة فالعبارة فاسدة لا تصلح لتسمية الفاعل المختار طبعا .و إن أردوا به أمرا موجبا، فالفعل يصدر عن الجملة فالمؤثر فيه لا بد أن يكون راجعا للجملة، ثم بيّن القاضي أن المعنى الموجب لا يخلو، إما أن يكون معدوما،

أو موجودا، لا يجوز أن يكون معدوما لأن المعدوم لا حظّ له في الإيجاب، و إذا كان موجودا فلا يخلو، إما أن يكون قديما، او محدثا، لا يجوز أن يكون محدثا لأن يحتاج لطبع آخر، و الكلام في ذلك الطبع كالكلام فيه فيتسلسل لما لا يتناهى، و ذلك محال، و لا يجوز ان يكون قديما، لأنه لو كان كذلك للزم قدم العا لم، لأن حق المعلول أن لا يتراخى عن العلة.

قد يقال: "إذا أراد الإنسان أن يحدث فعلا ما، سواء في نفسه أو في غيره، فإما أن يكون الله قادرا على إرادة نقيض مراد الإنسان أولا، فإن لم يكن قادرا كان ها قدحا في ربوبية الله ، فيبطل كونه ربا، و إن كان قادرا ، فإما أن يتم مرادهما، و هو ممتنع لاستلزامه الجمع بين النقيضين، أو لا يتم مراد العبد، و لا يتم مراد الله، و هذا قدح في قدرة الله، و إبطال ربوبيته، و إما أن يتم مراد الله تعالى و هذا هو المتعين، و يلزم عليه ما ينقض مذهب المعتزلة، و إن أراد الله هو الخالق لأفعال العباد، و أنها داخلة تحت عموم خلقه و قدرته، و بهذا يكون دليل التمانع انقلب على المعتزلة و من تبعهم"..

لكننا نقول: لا يجوز تعلق قدرتين على مقدور واحد، فلو أراد اللّه تعالى ايجاد فعل وأراد العبد اعدامه فإن وقع المرادان أو عدما لزم اجتماع النقيضين، وإن وقع مراد أحدهما دون الآخر لزم الترجيح من غير مرجح.

فاجتماع قادرين على مقدور واحد ممتنع و أمر محال:

فلو كانت قدرة (أ) و قدرة (ب) مستقلتين لمقدورهما (ج) للزم احتياج (ج) إلى كل من (أ) و (ب) لكونهما سببا له، و استغناء (ج) عن أحدهما أي (أ) أو (ب) لكون أحدهما مستقلة في إيجاده أي (ج) و هذا محال.

و لو أن (أ) مؤثر و علة تامة و (ب) مؤثر و علة ناقصة للزم اجتماع القادرين و المؤثرين على مقدور واحد.

و بالتالي فلأن (ج) إما أن يقع بكل واحد من (أ) و (ب) على انفراد أو على الجميع أو بأحدهما أو بلا واحد أي لو كان كل من (أ) و (ب) علة، فلا يخلو إما أن يتوقف (ج) على كل منهما أو على واحدة منهما بعينها أو لا بعينها أو لا يتوقف على شيء منهما.

فلو كان وجود (ج) يستلزم وجود (أ) و (ب) على انفراد لترتب على ذلك عدم وجوده بكل واحد منهما لأن وجود (ج) بكل من (أ) و (ب) يقتضي استغناءه عن أحدهما و لو وجد بهما لا ستغني عنهما و المستغني لا يقع عن المستغني عنه.

و لو وجد (ج) بكل من (أ) و (ب) فيكون أحدهما غير قادر على إيجاده فلا يقع (ج).

و لو وجد بأحدهما دون الآخر كان إما (أ) غير قادر أو (ب) كذلك.

و لو وجد (ج) دون (أ) أو (ب) لوجد مقدور دون قدر.

فالحدوث الذي يتعلق بالقادر هو من الصفات التي لا تقبل التزايد، و النظام يجير حدوث الحادث حالا فحال لكن لم يجز التزايد في هذه الصفة، فالصفة الواحدة لا يجوز تعلقها بأزيد من فاعل واحد، و لا يجوز اشتمال أن يقدر القادر الواحد على مقدور واحد بقدرتين.

و قد حدث خلاف بين مشايخ المعتزلة أنفسهم في هذا الموضوع، فمنهم من منع تعلق قدرتين على مقدور واحد و منهم من أجازه، لكن الذين أجازوه أثبتوا أن العبد فاعل على الحقيقة و قادر، لكنهم قالوا أنه يجوز أن يوصف القديم تعالى بالقدرة على ما أقدر عليه العبد، لكن إذا أوجده لم يكن فعلا إلا له دونه تعالى كما حُكي عن أبي الهذيل العلاف و محمد بن شبيب و أبي يعقوب، على أن لا يُفهم من هذا أن قول هؤلاء هو عين قول المجبرة، فالمجبرة نفوا القدرة عن العبد، و ينسبون كل أفعال البعد لله، أما المعتزلة فينسبونه للعبد وقوعا و إحداثا.

و من أجاز الحدوث من جهتين يؤدي إلى كون الذات الواحدة من حيث حصلت لها إحدى الصفتين بالحدوث لا تتعلق بالقادر و من حيث لم تحصل الصفة الأخرى يصح تعلقه بالقادر حتى يكون مقدوره من وجه غير مقدوره من وجه آخر، و كذلك فالوجود من حيث حصل موجودا يجب أن يثبت فيه حظ المنع و التضاد و من حيث كان معدوما لا يثبت له هذا الحظ فكان يجب تردده بنين هذين الحكمين .لذلك قال القاضي أنه لو جاز أيضا أن يضاده ضده من وجه دون وجه و في ذلك نقض التضاد.

و لو صح أن يقدر قادران على مقدور واحد بعينه لم يخل إما أن يصح أن توجد قدرة أحدهما عليه، و يريد إيجاده، و يدعوا الداعي إليه، و يلجأ إليه، و لا يمنعه مانع منه، و لا توجد قدرة الآخر عليه، أو يكره فعله، و يصرف الصارف عنه، و يلجأ إلى خلافه، أو يمنع منه، أو لا يصح أن يختلفا في ذلك، و كل ذلك محال فما أدى إليه محال، إنما قلنا :محال أن لا يصح أن يختلفا فيما ذكرنا، لأن من حق كل حيين صحة اختلافهما فيما ذكرنا، و إن لم يتميزا من الحي الواحد .و إنما قلنا إن اختلافهما في ذلك محال، لأنه لو اختلفا لم يخل إما أن يوجد الفعل و إما أن لا يوجد و إما أن يوجد و لا يوجد، و محال أن يوجد لأن من

حق القادر على الشيء أن يوجده إذا انتفت عنه الموانع و اشتدت دواعيه إليه، و انتفت عنه الصوارف، و محال أيضا أن يوجده لأن القادر الآخر قد كرهه و صرفته عنه الصوارف، و من حق القادر على الشيء إذا صرفته عنه الصوارف أو اختص بمنع منه أو انتفت قدرته عليه أن يستحيل وجود الفعل، و لأنه لو وجد لكان الذي كرهه فاعله مع أنه على غاية الكراهة له و الانصراف عنه لأن قد وجد كان قادرا عليه، و هذه حقيقة الفاعل، و ليس حقيقته أن يوجد الفعل بحسب دواعيه و إرادته لأن النائم و الساهي يفعلان و لا داعي لهما و لا إرادة .فأما وجود الفعل و عدمه لأجل إرادة أحدهما و كراهة الآخر فهو أشد استحالة مما تقدم، فبان أن كون مقدور لقادرين قد أدى إلى صحة واحد من هذه الأقسام المستحيلة، و ما أدى إلى المستحيل مستحيل.(98)

معنى هذا أنه لو جوزنا تعلق فعلا واحد على فاعلين، لكان لا يخلو إما أن يقع الفعل منهما على جهة واحدة أو على جهتين، و لا يجوز أن يقع منهما على جهتين، لأنه إذا قصد أحدهما و لم يقصد الآخر فإنه يؤدي إلى أن يكون موجودا من وجه معدوما من وجه آخر، و لأنه لو جوزنا ذلك لأدى إلى أن أحدهما إذا قصد إلى وجوده وجب وجوده و علِمه موجودا، و إذا كرهه أحدهما يجب عدمه و يعلمه معدوما، و هذا محال، و بعد فإنا قد ذكرنا أن الوجود و الحدوث لا يدخله التزايد، و الصفات يدخلها الأخر التزايد، نحو كونه كائنا و عالما، لأنها تستند إلى مؤثر يتزايد، فلو دخل التزايد في الوجود و كونه كائنا فلا يجوز أن يقع منهما على وجه واحد، لأنه يلزم عليه كل ما ذكرناه.

و لو جوزنا مقدورا واحدا بين قادرين لكان يجب إذا اختار أحدهما إيجاد فعل أن يجب وجوده عند سلامة الأحوال، إذا اختار الآخر تركه أن يجب تركه، و هذا يؤدي إلى كون الشيء و ضدّه موجودا في وقت واحد حتى يكون المحل متحركا ساكنا في وقت واحد.

و حكى أبو القاسم عن الشيخ أبي الهذيل أن الله عز و جل قادر على فعل العبد، و لو فعله كان فعله و لم يكن فعلا للعبد، و حكى عن قوم أن الله عز وجل قادر على مثل ما يقدر عليه العبد، و تستحيل القدرة على ما يقدر عليه العبد، و تستحيل القدرة على ما يقدر عليه غيره بعينه لاستحالة كون مقدور واحد لقادرين، و أن الله عز و جل قادر على أن يخلق في العبد مثل العلم الذي يكتسبه العبد .و حكى عن الجمهور أنه محال وصفه بالقدرة على عين ما يقدر عليه العبد لاستحالة مقدور واحد لقادرين، و محال وصفه بالقدرة على مثله لأنه لو اشتبه مقدوراهما لكانا هما مشتبهين، و زعموا أن أفعال العباد كلها خشوع

و تذلل و عبث و سفه، و أفعال الله عز وجل كلها حكمة و تفضل و تطول، و التطول لا يشبه الخشوع، بل هو مخالف له بنفسه و عينه، و أحالوا خلق المعرفة بالغائبات.

و أبو الحسين من القائلين بجواز تعلق قادرين على مقدور واحد و يعرض شبهة للمانعين فيقول :فإن قالوا : إذا جاز أن يقع الفعل الواحد من الأجزاء الكثيرة جاز وقوعه من قادرين.

و يجيب عن الإشكال قائلا :إن الفعل الواحد لا يقع من الأجزاء الكثيرة على أن كل واحد من الأجزاء فاعل له لأن كل جزء غير قادر و لا يستحق الذم و المدح، و إنما يقع الفعل من القادر، و القادر هو جملة الأجزاء فجملتها قادرة واحدة و هي شيء واحد و جسم واحد أو كالشيء الواحد على ما يقوله أصحابنا، فلم نقل :إن الفعل يقع من شيئين كل واحد منهما فاعل له، و نظير ما قلناه في ذلك أن يقول المخالف : إن الفعل الواحد يقع من اثنين و هما مجموعهما فاعل واحد قادر .[و] لو كان كذلك لكان الفعل واقعا من قادر واحد لا من قادرين، و ليس الخلاف هذا موضع الخلاف، مع أن المستدل اقتصر على الدعوى و لم يجمع بينهما بعلة(99) .لكن هذا الكلام لا يستقيم كما رد ابن خلاد، إنما يستقيم إن لو كان منقسما إلى قسمين: أحدهما مما يجب وجوده إذا قصد الفاعل إليه، و الآخر لا يجب وجوده عند قصد الفاعل، بل يكون موقوفا على قصد فاعل آخر، فأما إذا كانت هذه القضية معلومة، و هو أن القادر إذا أراد مقدوره يجب وجوده، فلا يجوز إبطال هذا الأمر المنفرد.

التولّد:

ربما تكون هذه المسألة المهمة المتعلقة بأفعال العباد قد ظهرت على يد الجعد بن درهم، فهو القائل: "إن الخمر ليس من فعل الله و لكنه من فعل الخمار، و كان يزعم أيضا أن من وضع اللحم حتى يدود كان الدود من خلقه و من دفن الاجر لتتبن حتى تولد العقرب كان العقرب من فعله و من دفن الكماة حتى صارت حية كانت الحية من فعله"(100) و هذا يعني أن هذه القضية كانت معالجة و متناولة زمن واصل بن عطاء.

و يقال أن أول من استخدم مصطلح التولد في الفلسفة و الكلام كان بشر بن المعتمر، و هذه الكلمة مأخوذة من "ولد" أو "ولادة"، و المعتزلة برعوا في هذا المجال، فقالوا هذا نشأ عن هذا، فسموا العلاقة بين الأول و الثاني" تولدا "و لم يقولوا" :هذا أنشأ هذا"، حتى لا يقال أنهم أخذوا الفكرة عن الفلاسفة

الطبيعيين، و قد تكون ظهرت على يد أبي الهذيل العلاف و الجاحظ .فالخلاف موجود حول نشأة هذه القضية.

لقد قسّم المعتزلة الأفعال إلى نوعين: أفعال اضطرارية و أفعال اختيارية، مباشرة و غير مباشر، فالاضطرارية تحدث دون قصد أو إرادة من العبد أما الاختيارية فهي التي تحدث بعلم و قصد و إرادة من العبد، أما الأفعال المباشرة فهي التي تترتب على العمل، و غير المباشرة هي آثار ثانوية له و تسمى الأفعال" المتولدة."

و الأفعال المتولدة بلحاظ محل القدرة على قسمين:

الأول كالمباشر من حيث كونه في محل القدرة أي يبقى في دائرة قدرة الإنسان كالعلم الحاصل بعد النظر، أي أن العلم متولد عن النظر.

الثاني يتعدى محل القدرة إلى غيره، مثلا الصيد الذي يعتمد على القوس و الرمح، فاعتماد اليد فعل مباشر لكنه اعتمد على غير محل القدرة أي على غير الانسان القادر نفسه، و الصيد يتولد عن الاعتماد و الحركة، و هي الفعل الثاني غير المباشر .

و الأفعال المتولدة بلحاظ الأسباب على ضربين:

ما تحتاج في وجودها إلى تجدد الأسباب ،و هذا كالنظر الذي يحتاج إلى التجدد ليحصل العلم .فالعلم متولد عن تجدد الأسباب التي هي النظر.

ما لا يحتاج إلى التجدد، فقد ينشأ هذا عن هذا دون تجدد السبب، كحال رمينا للقوس فالقوس يستمر في حركته نحو الهدف دون تجدد السبب و هو الرمي أو الدفع.

هذا الموضوع له علاقة بالمسؤولية الإنسانية، فأي الأفعال الإنسانية يكون عليها مسؤولا؟

فإذا ضرب إنسان إنسانا آخر، فلا شك أن الضربة من فعل الضارب و هي فعله الإرادي، و لكن ما القول في الألم الذي يحسه المضروب و هو "المتولد" أهو من خلقه أيضا و باختياره و يكون مسؤولا عنه؟ و إذا رمى إنسان سهما فقتل المرمي، فما القول في القتل؟ أهو من فعل الرامي؟

و أجاب بشر بن المعتمر بأن كل ما تولد عن فعلنا هو مخلوق لنا، كذهاب الحجر عند دفعه و الألم المتولد عن الضرب، ويقول أن ما كان من الألوان يقع بسبب من قِبلِه فهو فعله، فأما ما لا يقع بسبب من قبله

فذلك لله ليس له فعل فيه.و يقصد بشر في قوله بالألوان انه حين يخلط ألوانا متعددة فاللون الجديد هو من فعله أي مبدع له و لا يقصد أنه هو مسببها أو خالقها .و يذهب بشر إلى أن هناك أفعالا متولدة لا فاعل لها إلا أن القاضي عبد الجبار قد رد عليه فقال أنه ربما قصد أن هذه الأفعال هي افعال الطبيعة إلا أن بشر لم يُصرّح بذلك.

و من جهة اخرى فأبو الهذيل العلاف و القاضي عبد الجبار لا يبتعدان كثيرا عن أقوال بشر، فما يحصل من ألم بعد الضرب فهو من فعل الإنسان أما لا يُعلم كيفيته فهو من فعل الله.

و يعرف الإسكافي المتولد بقول: "كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد إليه له فهو متولد، و كل فعل لا يتهيأ إلا بقصد و يحتاج كل جزء منه إلى تجدد عزم و إرادة له فهو خارج عن حد التولد و داخل في حد المباشر" (101) و ينتهي الإسكافي في بيان مسؤولية الإنسان عن أفعاله المباشرة و التي يقصد فيها إلى الفعل فيصدر عن هذه الإرادة عزما لا يتحقق إلا مع التنفيذ فتقع مسؤولية الإنسان على الفعل بعد تحقيق العزم أي تحقيق مراد الإرادة، و هو في هذا يخالف فريقا من المعتزلة يرى أن المسؤولية الإنسانية تقع على مجرد العزم حتى إن لم ينفذ، و لا يعد الفعل الصادر مباشرة عن الإرادة فعلا متولدا، إذ أنه لا يوجد بتوسط الإرادة و الفعل الصادر عنها مباشرة فالإرادة يمكن أن توقف تنفيذ عزم أو تغييره أو إبعاده (102) و تحسن الإشارة إلى أن المعتزلة قد اتفقت على أن الإرادة لا تقع متولدة فهي مباشرة و لا يمكن تصور التوليد فيها، و يذكر الشهرستاني أنّ ثمامة بن الاشرس و معمر يرون أن الإنسان" يفعل "الإرادة أما القاضي فقد ذكر أن ثمامة يقبل التوليد في العلم و النظر بالإضافة إلى الإرادة و الكراهة، أما ما سوى ذلك فهو فعل لا فاعل له.

أما أبو عثمان المعروف بالجاحظ فيرى أن المتولدات تقع من العبد طباعا في أفعال الجوارح، لأنه يقول إذا دعا الداعي العبد لفعل من الأفعال أو أراده وقع منه طباعا ذلك الفعل، فلا يجعل ما يتعلق بالاختيار إلا نفس الإرادة دون ما عداها من الحركات و غيرها .أي أن الإنسان عند الجاحظ لا يفعل إلا الإرادة و المتولدات لا تنسب له، أما النظّام فقد قال أن الإنسان لا يفعل إلا الحركة و ما جاو هذا فهو من فعل الله بما طبع عليه الأشياء.

و يوضح الخياط بعض قول أبي الهذيل العلاف و من وافقه كالنظام في مسألة التولد في معرض الرد على الريوندي الملحد فيقول: "... و إن أراد أن الأحياء القادرين على الأفعال يفعلون في حال حياتهم و صحتهم و سلامتهم و قدرتهم أفعالا تتولد عنها أفعال بعد موتهم فينسب ما يتولد عن أفعالهم بعد موتهم

إليهم، إذ كانوا قد سنّوه في حياتهم و فعلوا ما أوجبه. و ذلك كرجل أرسل حجرا من رأس جب فهوى إلى الأرض ثم إن الله أمات المرسل للحجر قبل أن يصل الحجر إلى الأرض، فنقول: إن هوى الحجر بعد موت المرسل متولد عن إرساله إياه، فهو منسوب إليه دون غيره .و كذلك نقول في رجل نزع [في] قوسه يريد الهدف فلما خرج السهم عن قوسه أمات الله الرامي، فنقول إن ذهاب السهم بعد الرامي متولد عن رميته فهو منسوب إليه لا إلى غيره. و الدليل على ذلك أن ذهاب السهم عند رمي الرامي به لا يعدو خصالا أربعا: إما أن يكون فعلا لله أو للسهم أو فعلا لا لفاعل له أو فعلا للرامي. و ليس يجوز أن يكون فعلا لله، لأن الرامي لا يُدخل الله جل ثناؤه في أفعاله و لا يضطره إليها، لأن الله تعالى مختار لأفعاله فقد يجوز أن يرمي الرامي و لا يحدث الله ذهاب السهم فلا يذهب، و لو جاز هذا جاز أن يعتمد جبريل عليه السلام على جوزته فيدفعها فلا يحدث الله ذهابا فلا تذهب، و جاز أن يعتمد أقوى الخلق بأحدّ ما يكون من السيوف على قناة فلا يحدث الله قطعها فلا تنقطع، و جاز أن يجمع بين النار و الحلفاء فلا يحدث الله إحراقها فلا تحترق .و هذا ضرب من التجاهل و التجاهل باب السفسطائية. قلنا و لا يجوز أن يكون ذهاب السهم فعلا للسهم، لان السهم موات ليس بحي و لا قادر و ما كان كذلك لم يجز منه الفعل كما لا يجوز أن يختار و لا يريد و لا يعلم .و لا يجوز أن يكون ذهاب السهم فعلا لا لفاعل له، لأن ذلك لو جاز لجاز أن يوجد كتاب لا كاتب له و صياغة لا صائغ لها، و لو جاز ذلك جاز أن يوجد كتاب لا كاتب له و فاعل لا فعل له و هذا محال، فلما فسدت هذه الوجوه كلها لم يبق إلا أن ذهاب السهم منسوب إلى الرامي دون غيره إذ كان هو المسبب له. (103)

تقدم الاستطاعة على الفعل و تكليف ما لا يطاق:

و الاستطاعة في اللغة هي القدرة .و المقدورات على ما نعلم على نوعين، مبتدأة كالإرادة و متولدة كالصوت.

ربط القاضي عبد الجبار بين مسألة تقدم الاستطاعة على الفعل في باب العدل فقال: "و وجه اتصاله به (أي بالعدل) أنه يلزم على القول بمقارنتها للمقدور، تكليف ما لا يطاق و ذلك قبيح، و من العدل أن لا يفعل القبيح" (104) و مختصر هذا الموضوع أن القاضي يرى أنه لو كانت القدرة مقارنة للفعل أو مقدورها لوجب أن يكون تكليف الكافر تكليفا بما لا يطاق، إذ لو أطاقه لوقع منه، فلما لم يقع دل أنه كان غير قادر عليه و تكليف ما لا يطاق فعل قبيح، يقول القاضي: "إنه لو كانت القدرة مقارنة لمقدورها لوجب أن

يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفا لما لا يطاق، و غذ لو أطاقه لوقع منه، فلمّا لم يقع منه دلّ على أنّه غير قادر عليه، و تكليف ما لا يطاق قبيح، و الله تعالى لا يفعل القبيح" (105)

و أن القدرة صالحة للضدين، فلو كانت مقارنة لهما لوجب وجود الضدين، فيجب في الكافر و قد كلف بالإيمان، أن يكون كافرا مؤمنا دفعة واحدة و ذلك محال.

"أمر الله تعالى بالفعل، و نهيه عنه على وجه، أو وجهين، من مكلفين لا يحسن، لأن يتضمن تكليف ما لا يُطاق، لأن مقدور أحد القادرين لا يصح أن يكون مقدورا للآخر" (106)

أي أن أهل العدل و التوحيد قالوا أن تكليف ما لا يطاق لا يجوز لأنه قبيح والله تعالى منزه عن فعل القبيح فلا يجوز صدوره منه. و التكليف و إلزام الشاق من دون تعريض للثواب يقبح، و أنه لا بد من أن يلطف، فيزيح العلة، فلذلك حكمنا بأنه تعالى يثيب المطيع و يلطف به.

و يرى العلاف أن القدرة على الفعل و ضده تكون قبل الفعل، فإذا وجد الفعل لم يكن للإنسان حاجة إليها، و قال أن الإنسان قادر على أن يفعل في الأول و هو يفعل في الأول، و الفعل واقع في الثاني، لأن الوقت الأول وقت يفعل و الوقت الثاني وقت فعل، (107) أما البغدادية فقالوا بمقارنة القدرة للفعل مع قولهم بتقدمها و باستحالة كونها موجبة، و يذهب إلى جانب هذا شيوخ البصرة إلى أن القدرة تبقى مع الفعل، و قال القاضي جواز بقائها إلى وقت الفعل لكنه لم يجب ذلك، و بالتالي فإن مقتضى قوله أن القدرة يجوز أن تنعدم في حال الفعل، لأنه يتم بالقدرة المتقدمة كما هو الحال في الفعل المتولد بعد السبب، و اختلف البغداديون في ذلك فذهب بعضهم و منهم أبو القاسم البلخي إلى أن القدرة تبقى وقت الفعل لأنها عرض و لا يصح البقاء على الأعراض، و ذهب البعض الآخر إلى أنها تبقى، لأنهم أنزلوها منزلة الآلات كاليد و الرجل، فقالوا كما أن الفعل يستحيل دون الآلات التي هي الأعضاء فكذلك الحال في القدرة (108)

الشر :

لقد واجه المعتزلة عدة فرق غير إسلامية كاليهودية و المسيحية و المانوية و الزرادشتية، فكانت كل من هذه الفرق تنسب الشنيع لله من تشبيه و تثليث و تثنية، فلما كان من أصول المعتزلة التنزيه فقد ردت عليهم تصوراتهم حول الذات الإلهية و أفعاله، أما في الفعل الإلهي فقد قالوا بأصل العدل أي تنزيه الله عن القبيح و

فعل الشر، ردا على المانوية القائلين بإلهين اثنين، إله للظلمة و إله للنور، فالأول يصدر عنه الشر و الثاني يصدر عنه الخير، لذا فقد واجه المعتزلة سؤالا يراه الكثير محيرا، من أين أتى الشر لهذا العالم خاصة إذا اعتبرنا أن الله رؤوف رحيم؟

إن المعتزلة في هذا الباب تقول أن كل أفعال الله في دار التكليف هي أفعال خير و الخير هو النفع الحسن، و الشر هو الضرر القبيح أو الضرر و ما يؤدي إليه كما يعرفه أبو الحسين البصري، و يتعالى الله عن فعله، لأنه لو فعله لكان شريرا و يتعالى الله عن ذلك، فكل أفعال الله لحكمة و كل فعل ضار من الله تعالى يسمى بذلك مجازا بل في الحقيقة هو خير، أي أن ما نراه نحن شرا و نطلق عليه اسم الشر فهو من باب المجاز إلا أن الله يفعله.

إن لهذه القضية علاقة بمبدأ التحسين و التقبيح و العقليين في فكر المعتزلة، فاستخدموا مصطلحي "الحسن" و "القبح" في مقابل" النفع" و "الضر"، فقالوا أنه ليس كل ما هو نافع بالضرورة حسن و في المقابل ليس كل ما هو ضار قبيح بالضرورة، بل قد يحسن ما هو ضار و قد يقبح ما هو نافع، فقد يطالب الإنسان الألم مقابل لذة أكبر منه، فقد يتألم الإنسان في اقتلاع ورم لكن هذا التألم ليس ضارا بل هو نافع لما يُحققه من منافع، و قد يحسن ضرب الأب لابنه تأديبا له.

و إلى هذا يشير الخياط المعتزلي بأن الله حقا هو الممرض المسقم لمن أمرضه، فما من أحد يمرض نفسه أو يسقمها، و هو المصيب للنبات و الزرع و القحط و الجدب، لكن ذلك كله لا يُعد من قبله شرا أو فسادا، فليس كل ما تكرهه النفس قبيحا، و إنما القبيح ما كان ضررا خالصا أو عبثا محضا، و ذلك كله على الله محال.

و قد بين الزمخشري أن الله غير فاعل للشر فما هو شر فمن نتائج الكفار، يقول في تفسير قوله تعالى: " قال موسى ربي أعلم بمن جاء بالهدى من عنده و من تكون له عاقبة الدار إنه لا يفلح الظالمون" و عاقبة الدار هي العقبى المحمودة و الدليل عليه قوله تعالى: "أولئك لهم عقبى الدار" و قوله : "و سيعلم الكفار لمن عقبى الدار" و المراد بالدار الدنيا و عاقباها أن يختم للعبد بالرحمة و الرضوان و تلقى الملائكة بالبشرى عند الموت، فإن قلت: العقبة المحمودة و المذمومة كلتاهما يصح أن تُسمى عاقبة الدار لأن الدنيا إما أن تكون خاتمتها بخير أو بشر فلم اختصت خاتمتها بالخير بهذه التسمية دون خاتمتها بالشر؟ قلت: قد وضع الله سبحانه الدنيا مجازا إلى الآخرة وأراد بعباده ألا يعملوا فيها إلا الخير و ما خلقهم إلا لأجله ليتلقوا خاتمة الخير

و عاقبة الصدق من عمل فيها خلاف ما وضعها الله فقد حرف فإذا عاقبتها الأصلية هي عاقبة الخير و أما عاقبة السوء فلا اعتداد بها لأنها من نتائج تحريف الكفار"(109)

فبشكل عام فالشر و الخير من الله و ما يعني المعتزلة بالشر و الخير هنا هو العافية و البلاء و الفقر و الغنى و الصحة و السقم و الجدب و الشدة و الرخاء و يجوز تسمى شدائد الدنيا شرا، و هي في الحقيقة، حكمة و صواب و حق و عدل.

أما الفجور و الفسوق و الكذب ...فمعاذ الله أن يكون من الله، بل الظلم من الظالمين و الكذب من الكاذبين و الفجور من الفاجرين و الشرك من المشركين و العدل و الإنصاف من رب العالمين.

و يمكننا الاطلاع على رأي أحد كبار المعتزلة و هو الجاحظ في الشر، فنراه يعتقد أن الشر لازم الوجود في الكون و هذا ليتحقق التكافؤ بين أجزاء الوجود، فانتفاؤه أو عدم وجوده ممتنع، بل جعله دليلا على وجود الله حين رد على القائلين أن الشر في الوجود دليل على عدم وجود رؤوف رحيم خالق "و لو كان هذا هكذا لقد كان الإنسان سيخرج من الأشر و العتو إلى ما يصلح له معه دين و لا دنيا كالذي نرى كثيرا من الأمراء المترفين و من نشأ في الجدة و الأمن يمرحون حتى أن أحدهم ينسى نفسه أنه بشر مربوب و أن ضيرا يمسه أو مكروها ينزل به و أنه يجب أن يرحم ضعيفا أو يواسي فقيرا ... و المنكرون لهذه الامور المؤذية بمنزلة الصبيان الذين يذمون الأدوية المرة البشعة و يتسخطون المنع من الأطعمة الضارة و يتكرهون الأدب و العمل و يحبون أن يفرغوا للهو و البطالة " (110)

و أورد الجاحظ شبهة افتراضية "و ما كان يضُره (أي الإنسان) ألا يكون محمودا على الحسنات مستحقا للثواب بعد أن يصير إلى غاية النعم و اللذة" أي أن الافضل للإنسان أن يعيش بلا شرور بما أن الله حكيم روف رحيم فيملئ الكون لذة و نعيما و رد على هذا الاعتراض قائلا" اعرضوا على أي امرئ صحيح الجسم و العقل أن يجلس منعما و يُكفى كل ما يحتاج إليه بلا سعي و استحقاق فانظروا هل تقبل نفسه ذلك بل ستجدونه القليل عما يناله بالسعي و الحركة أشد سرورا و اغتباطا منه بالكثير مما يناله بلا استحقاق و كذلك نعيم الآخرة إنما يكون لأهله بأن نالوه بالسعي و الاستحقاق له و النعمة على الانسان مضاعفة بأن في هذا الباب أعدله الثواب الجزيل على سعيه في هذه الدنيا و جعل له السبيل إلى أن ينال ذلك بسعي و استحقاق فيكمل له السرور و الاغتباط بما يناله" (111) بيّن الفيلسوف الجاحظ أن في مسألة الشر لا يمكن الرجوع و الاعتماد على العرضي و الشاذ و بالتالي سيكون الحكم خاليا من الموضوعية، ثم عالج

مشكلة الشر من منظور نفسي ذاتي، فالذي يُجلب له المال و ما يعيش به دون عمل و كد و جهد لا يُحس بلذة المأكل و المشرب عكس الذي يجاهد في ذلك، و كذلك نعيم الآخرة فلا ينال السرور و الغبطة و الشعور بالفرح أولئك الذين لم يعملوا بجد و كد ليحصلوا على تلك المنزلة أما من سعى لها سعيها و جاهد في ذلك بماله و نفسه و تحمل مشاق و مصاعب الحياة فإنه يُحس بقيمة العمل من جهة و قيمة الجزاء من جهة أخرى.

إن الجاحظ هنا كسائر المعتزلة يقبلون بالشر مقابل ما يُتحصل عليه من نتائج أي أنهم يقبلون الكثير من الآلام لما يتعرضون له من الثواب فيما بعد "أما الصالحون فلأن الذي لمسهم من هذا يذكرهم نِعَم ربهم عند سالف أيامهم فيدفعهم ذلك إلى الشكر و الصبر، و أما الطالحون فإن مثل هذا إذا نالهم كسر شرتهم و ورعهم عن المعاصي و عن الفواحش و كذلك يجعل لمن سلم منها من الصفين صلاحا في ذلك" (112) و بالتالي فالشر سواء أحصل للمؤمن أو الكافر أو الصالح و الطالح فهو لطف يفعله الله بالمكلف بحيث يكون المؤمن مغتبطا لما هو عليه من البر و الصلاح و يكون الكافر عارفا عالما برحمة الله و تطولهم عليهم بالسلامة من غير استحقاق فيحضهم ذلك على الرأفة بالناس و الصفح عمّن أساء إليهم.

و كل ما يحصل من شر طبيعي فهو للخير و المنفعة فكما أنه إذا اقتلعت الريح شجرة أو قصفت نخلة أخذها الصانع الرفيق فاستعملها إلى ضروب المنافع فكذلك يفعل الله الحكيم في ما ينزل في الناس من آفات في أبدانهم و أموالهم فيصرفها أجمع إلى الخير و البركة، و أيضا حصول هذا "الشر الطبيعي" لكيلا يركن الناس إلى طول السلامة فيغلو الفاجر في الركون للمعاصي و يفتر الصالح عن الاجتهاد في البر، فهذه الحوادث من جملة ما ينبه العبد.

فبين الحكمة من امتزاج الخير بالشر في الكون هذا و قد تناول القرآن مشكلة الخير و الشر في الإنسان و ربطها بالعدالة الإلهية و الثواب و العقاب، و تناولها الفيلسوف الجاحظ نافيا العبث عن ازدواجية الخير و الشر في العالم، و موضحا الغاية من الثواب و العقاب كجزاء عادل على أفعال الإنسان لما في استطاعته من الاختيار و الاختبار . بل حتى الحيوانات وُجدت لحكمة فقال: "فإياك أن تسيء الظن بشيء من الحيوان لاضطراب الخلق، ولتفاوت التركيب، ولأنه مشنوء في العين، أو لأنه قليل النفع والرد؛ فإن الذي تظن أنه أقلها نفعا لعله أن يكون أكثرها ردا، فإلا يكن ذلك من جهة عاجل أمر الدنيا، كان ذلك في آجل أمر الدين، وثواب الدين وعقابه باقيان، ومنافع الدنيا فانية زائلة؛ فلذلك قدمت الآخرة على الأولى.

فإذا رأيت شيئا من الحيوان بعيدا من المعاونة، وجاهلا بسبب المكانفة، أو كان مما يشتد ضرره، وتشتد الحراسة منه، كذوات الأنياب من الحيات والذئاب وذوات المخالب من الأسد والنمور، وذوات الإبر والشعر من العقارب والدبر، فاعلم أن مواقع منافعها من جهة الامتحان، والبلوى، ومن جهة ما أعد الله عز وجل للصابرين، ولمن فهم عنه، ولمن علم أن الاختيار والاختبار لا يكونان والدنيا كلها شر صرف أو خير محض؛ فإن ذلك لا يكون إلا بالمزواجة بين المكروه والمحبوب، والمؤلم والملذ، والمحقر والمعظم، والمأمون والمخوف، فإذا كان الحظ الأوفر في الاختبار والاختيار، وبهما يتوسل إلى ولاية الله عز وجل، وآبد كرامته، وكان ذلك إنما يكون في الدار الممزوجة من الخير والشر، والمشتركة والمركبة بالنفع والضر، المشوبة باليسر والعسر – فليعلم موضع النفع في خلق العقرب، ومكان الصنع في خلق الحية، فلا يحقرن الجرجس والفراش والذر والذبان ولتقف حتى تتفكر في الباب الذي رميت إليك بجملته، فإنك ستكثر حمد الله عز وجل على خلق الهمج والحشرات وذوات السموم والأنياب، كما تحمده على خلق الأغذية من الماء والنسي"(113) فالحكمة من خلق الحيوانات الضارة هو امتحان للإنسان عند الجاحظ، و بالتالي فهي ليست شرا محضا مطلقا، و الدنيا مع وجود الاختبار و الامتحان فيها لا يصح أن تكون شرا محضا و لا خيرا مطلقا، فلا بد من لمزاوجة بين الخير و الشر، و بالصبر على الشر يتوصل المرء لولاية الله.

أما الموت فالكثير من الناس يرونه شرا، لكن حقيقة هو عكس ذلك تماما، و قد رد الجاحظ على هذا الادعاء و قال: "أفرأيت لو كان كل رجل دخل العالم و يدخله يبقون فلا يموت احد منهم ألم تكن الأرض ستضيق عليهم حتى تعوزهم المساكن و المزارع و المعايش أفليس كانوا لا يفنيهم أولا فأولا يتنافسون في المساكن و المعاش حتى تنشب بينهم الحروب و تُسفك فيه الدماء و كيف تكون حالتهم لو كانوا يولدون و لا يموتون .هذا غلى ما كان سيغلب عليهم من الحرص و الشر و قساوة القلوب فأنهم لو وثقوا بأنهم لا يموتون لما قنع أحد بشيء يناله و لا يفرح أحد عن شيء ينيله و لا يفرح عن شيء سيناله، و لا يسألون عن شيء يحدث عليهم ثم كانوا يملون الحياة و كل شيء من أمور الدنيا كما قد يمل الحياة من طال عمره حتى يتمنى الموت و الراحة من الدنيا" (114)

ثم إن انتفاء الشر يؤدي إلى خمود العقل و الجهل و جمود الفكر، يقول الجاحظ في بيان هذا: "لو كان الامر على ما يشتهيه الغرير و الجاهل بعواقب الأمور لبطُل النظر و ما يشحذ عليه و ما يدعوا إليه و لتعطلت الأرواح من معانيها و العقول من ثمارها و لعدمت الأشياء حظوظها و حقوقها"(115) ، و يقول

أيضا: "و لو كان الخير محضا سقطت المحنة و تقطعت أسباب الفكرة و مع عدم الفكرة يكون عدم الحكمة و متى ذهب التخيير ذهب التمييز و لم يكن للعالم تثبت و توقف و تعلم و لم يكن علم"(116

و اختصارا لرأي فيلسوفنا فالشر ضروري و وجود الخير المطلق في الكون بمعزل عن الشر ممتنع، و هذا ليحصل التكامل و الانسجام بين أجزاء الوجود و بهذا لكل منهما وظيفة يؤديه، فلو وُجد العالم مع الشر المحض هلك البشر، و لما وُجدوا أصلا، و لو وجِد الخير المطلق دون شر انقلبت الحياة مملة و غلبت عليها الرتابة فلا فرق حينئذ بين الإنسان و الجماد، هذا ما وضحه في قوله" :اعلم أن المصلحة في امر ابتداء الدنيا إلى انقضاء مدتها امتزاج الخير بالشر و الضار بالنافع و الضعة بالرفعة و الكثرة بالقلة" (117)

فبالضد تُعرف الأشياء فلولا الظلام لما عُرف النور و لولا الخوف لما عُرفت الشجاعة و لولا الجوع لما عرف الشبع.

و يقول الخوارزمي: "الخير عند عند العقلاء من أهل اللغة العربية هو النفع الحسن و الشر هو الضرر القبيح، أعني الذي ليس للمتمكن من الاحتراز منه نفع فيه، و هو إذا كان الضرر ظلما، ألا ترى أن الفصد و الحجامة و مشاق السفر في طلب الأرباح و العلوم مضار و ليس شرا؟ و قد يُسمى الضرر الذي ليس بظلم شرا على جهة التوسع" (118)

فنرى الخوارزمي في موضع الرد على الفلاسفة لا يخرج عما قاله فيلسوفنا الجاحظ في أن ما يقع من شر لا مناص من وجوده من جهة و من جهة أخرى فلا يصح اعتبار فعل ما شرا بإطلاق و بمعزل عن المنافع التي تتحقق مع وجوده، و هذا كالضرر الذي يلحق السفر من مشاق و تعب رغم ذلك ففي هذا السفر منافع عديدة معنى هذا أن الفعل القبيح يكون شرا إذا لم يخل من وجه من وجوه القبح.

و القاضي عبد الجبار في تعريفه للخير و الشر يرى أن الله غير فاعل للشر مطلقا و كل ما يطلق عليه شر فهو من باب المجاز لا غير، لأن الذي نعتبره شرا هو من جهة الحاضر لا المستقبل،" عسى أن تكرهوا شيئا و هو خير لكم"، فالشر هو الضرر القبيح، و إذا انتفى القبح عن هذا الضرر صار حسنا، و هذا بيّناه من خلال ما سقناه من أمثلة، و كما بيّنا سابقا فالخير و الشر هما قيمتان تطلقان للتعبير عن حكم على فعل ما بناء على غايته و نتيجته بالنسبة لفاعله.

فالخير عند القاضي كما مر في مسألة التحسين و التقبيح هو النفع الحسن، أما الشر فهو الضرر القبيح و يفصل القاضي قائلا : "إن الخير هو النفع الحسن و ما يؤدي إليه ، و الشر هو الضرر القبيح و ما يؤدي إليه- في الأصل -و يجري على غيره مجازا ، و لذلك لا يقال في الضرر الحسن و لذلك لا نصف ما يفعله الله من العقاب في الآخرة على أنه شر ، و لا ما أمر به في الدنيا من ذم و إقامة الحدود بأنه شر ، و على هذا الوصف لا يوصف بأنه شرير ، و إن أكثر من المضار الحسنة ، و من وصفه بذلك أو قال هو من الأشرار فهو كافر"

فالخير هو النافع بشرط أن يكون حسنا، الشر هو الضار بشرط أن يكون قبيحا. هذا الوصف يرتكز في مجمله على أمرين و هما:

1. -إعتبار غاية الفعل.
2. -أن تكون الغاية في إطار قيمتي الحسن و القبح.

و لْنحاول حل مشكلة أو ما يُعرف بمعظلة الفيلسوف "أبيقور":

لا شك أن مشكلة الشر باتت عقبة رئيسية للإيمان بالله أمام الفكر الغربي و تلقف هذه الفكرة بعض العرب المغرر بهم و ذوي المخمصة الفكرية، و كان أول من أثار تلك العقبة هو الفيلسوف دايفيد هيوم في كتابه محاورات في الدين الطبيعي .لكن حقيقة كان أول من طرح هذا الإشكال هو أبيقور الفيلسوف اليوناني المعروف فقال) :إذا كان الإله هو العادل و المثال الأعلى للخير , فلماذا توجد الشرور (وصاغ جوابه كالتالي) يريد الإله منع الشرور و لكنه لا يقدر و هكذا يصبح الكيان الإلهي عاجز غير كامل القدرة – يستطيع الإله منع الشر و لكنه لا يريد و هكذا يصبح الكيان الإلهي هو أصل الشرور في العالم – يستطيع الإله منع الشرور و يريد منع الشرور و هكذا أصبحنا في معضلة أخرى و هي من أين تأتى الشرور – لا يستطيع الإله منع الشرور و هنا يصبح من الصعب وجود كيان إلهي من الأساس .لكن هذا الجواب اعتمد على وجهته اللادينية ، ثم قام بعض مفكري الغرب كـ(روي) مثلا بإعادة صياغة الإشكال على منهج حساب الاحتمالات، لكن المسلمين الذين يثبتون كون الله فاعلا للشر أثبتوه لأنه يرون الله فاعل لما يريد و

قد يريد الشر و لا أحد يمنعه من فعله و هو خالق كل شيء فوجب أن يخلق الشر، و تكون مقالتهم هذا داخلة في كون الله فاعلا للقبيح و قد سبق و أشرنا إليها.

ويمكن إعادة صياغة مشكلة اللادينيين كالتالي:

1- إذا كان الله موجودا فهو كلي القدرة و كلي العلم (على كل شيء قدير و بكل شيء عليم) و يتصف بكل الكمالات الأخلاقية (كالعدل و الخير)

2- و إذا كان كلي القدرة فلابد أن يكون قادرا على دفع الشر عن العالم.

3- و إذا كان كلي العلم و بكل شيء عليم فهو يعلم متى يوجد و يقع الشر في العالم.

4- و إذا كان متصفا بالكمالات الأخلاقية فلابد أن تكون لديه رغبة في منع الشر و دفعه عن العالم.

5- و الشر في الشاهد موجود.

6- و الشر موجود و الله موجود، فإما أن الله لا يعلم بوجود الشر فليس كلي العلم و إما لا يقدر على دفع الشر فهو ليس كلي القدرة، أو ليست لديه الرغبة في دفع الشر إذا لا يتصف بالكمالات الأخلاقية.

و بالتالي كل شر موجود في العالم يدل على عدم وجود الله، فوجود الشر الطبيعي من زلازل و براكين و من شر أخلاقي من قتل و عدوان و ظلم يدل على عدم علم الله بزمن وقوع الشر أو عدم قدرته على دفعه أو عدم رغبته في منعه.

لكن لم يتفطن هؤلاء إلى أن الشر موجود بالعرض في العالم و ليس بالذات .يقول الله تعالى ﴿ ذَلِكَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ * الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ .. ﴾

﴿ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ *فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ * ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ ﴾

﴿ أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ ﴾

﴿ ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ * فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴾ فصلت.

إلى غير هذا من الآيات الدالة على أن الأصل في الكون هو الخير .و قد عجز هؤلاء عن التفطن إلى جمال الكون و إلى نعم الله على الخلق، و لم ينتبهوا إلا إلى الشاذ مما يعتبرونه شرا و هو ليس كذلك حقيقة .و للرد على هذه النقاط:

إن الله كلي القدرة و على كل شيء قدير و يتصف بلا أدنى شك بكل الكمالات الأخلاقية ، و عدم قيام الخالق و كلي القدرة و المتصف بالكمالات الأخلاقية بدفع الشر أو بفعل ما فهذا لا يعود لقصور أو عجز في فاعلية الفاعل بل في قابلية القابل.

الله كلي العلم و بكل شيء عليم و يحوز على كل الكمالات الأخلاقية دون استثناء، و عدم قيامه بالفعل يرجع إلى علم حيث يفعل أفعاله و قد سلمنا أنه بكل شيء عليم فهو عالم بكل تفاصيل الحياة الكونية و لأسباب و تفاصيل لا يعلمها إلا هو و عدم علمنا بالتفاصيل ليس دليلا على العدم ، إضافة إلى أننا لسنا كليي العلم فقد تخفى علينا أمور لا نعلم الحكمة منها إلا لاحقا، فكما قال الله "عسى أن تكرهوا شيئا و هو خير لكم".

الله بلا شك قادر على دفع الشر، لكن حقيقة و وحدة الكون لا تقبل فصل الخير عن الشر فهذا الطلب يماثل طلب تفكيك ذرة الأكسجين عن الماء بشرط أن يبقى الماء ماء، فالماء يتكون من أوكسجين و هدروجين إن تم فصل ذرة الأكسجين من ذرتي الهيدروجين فلن يبقى الماء ماء فقوام الماء هو مزيج بين العنصرين فكذلك العالم و الخير و الشر.

و ما قيل في النقطة الثالثة صحيح و لا إشكال فيه.

نعم الله متصف بالكمالات الأخلاقية و يرغب بالخير و يريده، لكن ما نراه خيرا اليوم قد يظهر لنا في الغد أنه شر و هذا حقيقة يصدقه الواقع و لا ينكرها إلا مكابر .و في القران ذكر الله نماذج من هذا في قوله "وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ".

أيضا قصة إلقاء أم موسى لولدها في البحر.

و في قصة يوسف عليه الصلاة والسلام.

و قصة الغلام الذي قتله الخضر بأمر الله تعالى.

إن الشر فلسفيا ليس له وجود بالذات فلا نقول لشيء أنه شر إلا لأمرين :أن يكون أمرا عدميا أو مستلزما للعدم .فالفقر ليس شرا وجوديا بل هو أمر عدمي فالفقر هو عدم المال فالفقير ليست له صفة وجوديه تسمى الفقر، صحيح أن هناك أمور وجودية نعتبرها شرا لكن إذا دققنا نجد أننا نعتبرها شرا لأنها مستلزمة للعدم، كالزلازل و البراكين لكنها ظواهر مفيدة للأرض و لا تستغني عنها ، لأنها تخفف من احتباس الغازات الموجودة في باطن الأرض فتحفظ الوجود البشري، صحيح أن هذه الظاهر قد يتضرر منها الكثير موتا أو فسادا للممتلكات لكنها تأتي بالعرض أي غير مقصودة ذاتا.

و لا يوجد فعل أو موجود يغلب شره على خيره و إن بدى غير هذا لكن في الحقيقة لا يوجد، مثلا لو قتل زيد مؤمنا فما هو الشر هنا؟ هل الشر أن يكون زيد قادرا على القتل؟

بالطبع لا، لأن قدرة زيد كمال له و ليست شرا لأن من يمتلك القدرة على القتل يمكن ان يقتل شرارا او يدافع عن نفسه.

أو هل الشر هو أن يكون السيف حادا؟، الحدة كمال للسيف، و هكذا.

بالنسبة للنقطة السادسة، فالشر هو إما أمر عدمي أو مستلزم للعدم، و بعض الظواهر التي نعتبرها شرا هي في الحقيقة غير موجودة و بعضها الأخر موجود حقا، لكن وجودها خير في معظم الحالات، لكنها في حالات خاصة قد تؤدي إلى ظواهر عدمية، و من الجهة بالذات تعتبر شرا، و بالتالي نؤكد على أن الشر ليس موجودا بالذات إنما بالتبع، و من جهة أخرى الله موجود و قدرته مطلقة لكن دفع الشر بالتبع لا يحدث لقصور في فاعلية الفاعل بل لقصور في قابلية القابل، فالكون واحد لا يقبل التفكيك، و إرادة عدم بعض الشرور الموجودة بالتبع يعني فورا إرادة عدم كثير من الخيرات .مثلا :للنار خاصية الحرارة في النار، فهي قد تكون مصدرا للدفء و أداة للطبخ و إحراق القاذورات الضارة لكن في نفس الوقت لديها القدرة على حرق منزلك، فهل يمكن أن نفصل بين هذه الخواص و إعدام بعضها أم أنها مترابطة لا تقيل التفكيك و الله يعلم متى يقع الشر بالتبع لكن أمر الله واحد لا يقبل التفكيك.

-الشر الطبيعي و الشر الأخلاقي و الإرادة و حرية الإنسان

الأشياء بالذات تكون خيرة (جيدة و حسنة) و الشر يأتي بالعرض أو بالتبع، و العالم مسرح للفساد و التلف و الخلل لأنه موجود من عدم، يضاف إلى هذا الآلام لدى الإنسان، و الشر هنا هو الزوال و الفناء، لكن في هذا الفناء لبعضها هو وجود لغيرها، إذا فسد هذا كون غيره، و هكذا بشكل متعاقب فالأصل في الكون التغير و الحركة، الأضعف يتخلى أو يفنى أمام الأقوى و الأشياء الأرضية أمام السماوية ... و الذي يموت أو يكف عن أن يكون لا يشوه جمال الكون، بل بالعكس فإن ما يفنى يفسح المجال لان يحل محله غيره، فبذلك يستمر الوجود.

أما الشر الأخلاقي فهو يعود إلى السؤال التالي :كيف يمنح الله الكامل للإنسان إرادة تستطيع فعل السيء؟ فأقول مكررا ما أثبته مسبقا على أن الأصل في الوجود هو الخير و هو المراد بالذات و الشر بالعرض أو بالتبع، و أخلاقيا الإرادة و الحرية و المشيئة خيرات أعطانا إياها واهب الوجود و خالق كل خير، فاليد بحد ذاتها نافعة حسنة خيرة، إلا أن من يرتكب بها عملا إجراميا أو مخجلا فإنه يكون قد أساء استخدامها و استعملها استعمالا غير حسن، كذلك القدم و العين و كذلك الإرادة و الحرية، فالإرادة تأتينا من الله و هي بحد ذاتها حسنة و خيرة لكن ليست خيرا مطلقا تماما كالعدالة و العفة "التي إن أسأنا استخدامها نكون قد أزلناها كلية" فالإرادة ذات طبيعة خيرة إلا أن مفعولها يمكن أن يكون سيئا حسب طريقة الإنسان باستعمالها، فالله مصدر كل خير و خلق الإرادة سيدة نفسها لكنه خلقها أيضا قادرة على أن تفعل الخير و تختاره و أن تحيد عن الشر و تتجنبه.

النقطة السابعة عند" روي "جاءت نتيجة خلل في فهم قدرة الله و تشمل حتى ما هو ممتنع بذاته و افتراض أن إرادة الله تقبل التفكيك و التعامل مع الكون و كأنه مصمم على نحو اعتباري.

قال تعالى : "أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُشَيَّدَةٍ وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا . مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا".

قال أبو القاسم في هذه الآية" :السيئة تقع على البلية والمعصية، والحسنة على النعمة والطاعة، قال الله تعالى: "وبلوناهم بالحسنات والسيئات لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ"وقال" :إِنَّ الحسنات يُذْهِبْن السيئات"، والمعنى: وإن تصبهم

نعمة من خصب ورخاء نسبوها إلى الله، وإن تصبهم بلية من قحط وشدة أضافوها إليك وقالوا :هي من عندك، وما كانت إلا بشؤمك، كما حكى الله عن قوم موسى: "وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُواْ بموسى وَمَن مَّعَهُ "وعن قوم صالح" : قَالُواْ اطيرنا بِكَ وَبِمَن مَّعَكَ"، وروي عن اليهود لعنت أنها تشاءمت برسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا : منذ دخل المدينة نقصت ثمارها وغلت أسعارها، فردّ الله عليهم "قُلْ كُلٌّ مّنْ عِندِ الله" يبسط الأرزاق ويقبضها على حسب المصالح" لاَ يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثاً "فيعلموا أن الله هو الباسط القابض، وكل ذلك صادر عن حكمة وصواب ثم قال "مَا أَصَابَكَ" يا إنسان خطاباً عاماً "مِنْ حَسَنَةٍ" أي من نعمة وإحسان "فَمِنَ الله "تفضلاً منه وإحساناً وامتناناً وامتحاناً" وَمَا أصابك مِن سَيِّئَةٍ" أي من بلية ومصيبة" فمن نفسك"، لأنك السبب فيها بما اكتسبت يداك" وَمَا أصابكم مّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُواْ عَن كَثِيرٍ "وعن عائشة رضي الله عنها : "ما من مسلم يصيبه وصب ولا نصب، حتى الشوكة يشاكها، وحتى انقطاع شسع نعله إلا بذنب، وما يعفو الله أكثر" «وأرسلناك لِلنَّاسِ رَسُولاً "أي رسولاً للناس جميعاً لست برسول العرب وحدهم، أنت رسول العرب والعجم، كقوله: "وَمَا أرسلناك إِلاَّ كَافَّةً لّلنَّاسِ" ، "قُلْ يا أَيُّهَا الناس إِنِي رَسُولُ الله إِلَيْكُمْ جَمِيعًا "،" وكفى بالله شَهِيداً " على ذلك، فما ينبغي لأحد أن يخرج عن طاعتك واتباعك"(120)

إن مشكلة الشر في حقيقتها هي مشكلة الهوى الإنساني أو ما يمكن التعبير عنه بالعبادة المشروطة، يقول تعالى: "إن الإنسان خلق هلوعا إذا مسه الشر جزوعا وإذا مسه الخير منوعا إلا المصلين".

هل الله يفعل القبيح؟– الدليل على أنه عدل:–

إن من ينظر في وجود الله، يجد أن كل البراهين تؤدي إلى وجوب وجوده، و واجب الوجود كامل، و من كان من شأنه الكمال كان عالما حكيما، و إذا كان كذلك كان عدلا.

الله عالم بكل قبيح و عالم أنه لا حاجة به إلى فعل القبائح بل هو غني عنها، و من كانت هذه صفته لا يختار القبيح، فالعلم بها و عدم الحاجة إليها يؤدي إلى القول بعدل الله، فلما كان عالما بذاته و يعلم كل معلوم و المحتاج يحتاج إلى أن يحصل على ما يشتهيه ليتلذذ به، فإنما يتلذذ المتلذذ بما تصح عليه ذاته و تزداد، و هذه من صفات الأجسام و الله ليس جسما، فيجب أن تستحيل الشهوة على الله فلما استحالت الشهوة استحالت اللذة و بالتالي تستحيل المنفعة، و بهذا تستحيل الحاجة عليه تعالى و لما كان في الشاهد كل غني ليس بمحتاج و كان الله غنيا بإطلاق كان الله غير محتاج، و القبيح قبحه يدعو إلى أن لا يُفعل، و فاعله إنما

يفعله لحاجة و لما كان الله منزها عن الحاجة فهو لا يختاره و لا يفعله، و في الشاهد نعلم أن كل من أراد الوصول إلى حاجته و أمكن له قضاؤها بالحسن كما أمكن قضاؤها بالقبيح بحيث تساويا في حصول الغرض كل التساوي كان اختيار العاقل العالم، للحسن أولى من اختياره للقبيح فلولا أن القبيح صفة توجب الاحتراز منه لما رجح الحسن عليه، و إنما يختار الواحد منا القبيح لحاجة أو جهل، و لو كان غير هذا كما مر استوى القبيح و الحسن و جوزنا أن يرسل الله الكذابين لإضلال الناس و بالتالي يؤدي هذا القول بالشك في كتاب الله و يجوز أن يكون سيدي المصطفى كاذبا" و حاشاه "صلوات ربي و سلامه عليه، و قد يقال أن الله مالك هذا الكون يتصرف فيه كيفما شاء، فنرد عليهم بقولنا، أنه في الشاهد قد يفعل أحدنا في ما يملك كالعبد القبيح كالظلم و الضرب من غير سبب، فهل يجوز أن نقول هذا عن الله، فإذا لم يجز ذلك، لم يجز تعذيب الأطفال مثلا، و إلا انقلب الظلم عدلا و العدل ظلما و هذا محال.

و نزيد هذا توضيحا فنقول:

إن الداعي إلى الفعل، إما أن يكون داعي "الحاجة " أو داعي "الجهل" أو داعي "الحكمة".

أما داعي الحاجة، فقد يكون الفاعل عالما بقبح الفعل إلا أنه لحاجة اختاره.

أما داعي الجهل، فقد يكون الفاعل جاهلا بقبح الفعل، فيختاره.

أما داعي الحكمة، فإن فاعل الفعل يكون عالما بحسن الفعل، أي يفعله لأنه حسن، و بالتالي يكون عالما بقبحه في المقابل، و لا حاجة له في فعله .و الله تعالى غير محتاج و ليس جاهلا، و بالتالي استحال صدور القبيح عنه.

القدرة على القبيح أو الظلم:

القدرة: تستعمل حين يكون الفاعل بالنسبة إلى الفعل و الترك متساويا، أي تساوي إمكانية فعل فعلٍ ما مع إمكانية عدم فعله.

اختلف أهل العدل و التوحيد في هذا الشأن فمنهم من ذهب إلى أنه تعالى غير موصوف القدرة على ما لو فعله لكان قبيحا، و أبرز من قال بهذا الكلام الشيخ النظام و الأسواري و الجاحظ، و في المقابل ذهب القاضي و من ذهب مذهبه إلى أنه قادر عليه، فقال القاضي: "إنه تعالى قادر على أن يخلق فينا العلم كما

هو قادر على أن يخلق بدله الجهل، و أيضا قادر على أن يخلق الشهوة في أهل الجنة كما هو قادر على أن يخلق فيهم النفرة"(121)

و الله تعالى قادر على أن يُدخل المطيع إلى النار و العاصي إلى الجنة، لكنه يتنزه عن هذا الفعل كونه عدلا، و لو لم يكن قادرا على ذلك لما حسُن منه الفعل، فحسن الفعل يُعرف من خلال قدرته على فعل القبيح لكنه لم يفعله.

ثم أن القادر على الظلم يحسن مدحه، فلو لم يكن قادرا عليه لما حسه، فالواحد منا لو كان مقعدا لا يحسن مدحه بعدم تسلقه الحيطان و الهجوم على الجيران.

و الله تعالى قادر لذاته و من حق القادر لذاته أن يكون قادرا على جميع المقدورات.

و لو لم الله قادرا على ذلك لكان الواحد منا أقدر منه، فالصبي قادر على رمي الرجل في بئر و إن لم يستحق ذلك، و الصبي عندهم أقدر من الله، و هذا بيّن الفساد .

و ذهب البعض إلى أن الله لو كان قادرا على القبيح لوجب وقوعه منه، و هذا غير صحيح عند القاضي و من ذهب مذهبه، فالواحد منا مع قدرته على القيام ربما يكون قاعدا، و مع قدرته على الكلام ربما يكون ساكتا.

و ذهب عباد بن سليمان إلى عدم قدرته تعالى على خلاف ما يعلم، فما علمه الله يقع، و ما علم عدم وقوعه لا يقع.

لكن هذا القول باطل، لأنه لو كان كذلك لما أمكن أن تتعلق قدرته بأي شيء، فهو العالم بكل شيء، عالم بالقبيح و عالم بالحسن و ما كان و ما سوف يكون و ما لا يكون، و ما لا يجوز أن تتعلق قدرته تعالى به هو بالممتنع الوجود و واجب الوجود بذاته، لا الممكنات فلما كان القبيح ممكنا كان الله قادرا عليه.

و ذهب البلخي إلى عدم قدرته تعالى على مثل مقدور العبد، لأنه إما طاعة، و إما معصية، أو عبث، و هو منزه عن أن يكون مطيعا، أو عاصيا، أو عابثا.

و ربما غاب على شيخنا البلخي أن الذي ذكره من طاعة و معصية هي أمور اعتبارية.

و ذهب الجبائيان إلى عدم قدرته على عين مقدور العبد، و إلا لزم اجتماع النقيضين، فإذا أراد الله و لم يرد العبد، أو بالعكس، اجتمع النقيضين .

و قال من يذهب إلى عدم قدرته على فعل القبيح: أنه لو كان قادرا عليه لفعله.

لكن القدرة على الفعل لا تستوجب الفعل، فما يستوجب وقوعه هو الاختيار .. و فعل القبيح ناتج عن "الجهل" و "عدم القدرة"، فلما كان الله عالما قادرا على كل مقدور كان قادرا على فعل القبيح، لكنه لا يفعله، فهو منزه عنه.

و قد أجاب القاضي عبد الجبار عن هذا الإشكال بقوله: "ليس يجب في كل من قدر على الشر ان يوقعه لا محالة، ألا ترى أن أحدنا مع قدرته على القيام ربما يكون قاعدا، و مع قدرته على الكلام ربما يكون ساكتا، فكيف أوجبتهم في القادر على الشيء، أن يوقعه بكل وجه؟ و كذلك فالقديم تعالى قادر على ان يقيم القيامة الآن، ثم إذا لم تقم لم يقدح في كونه قادرا"(122)

و منهم من قال أن الله لو كان قادرا على فعل القبيح لما أمنا وقعه منه؟

فنقول كون الله عادلا و عالما بقبح القبيح و مستغنيا عنه و علمنا بذلك هو ما أمننا من ذلك.

الله لا يريد وقوع المعاصي:

إرادة الله عند أهل العدل تقع على دلالتين: "الإرادة الكونية ، وهي تعني تحقق فعل الله الكوني بلا فصل زمني بين كونه مريدا ، وكونه فاعلا على مقتضى الحكمة ، لا على العبث ، ولا على جلب المنافع لذاته ، ولا على دفع المضار عن ذاته ، فهو الغني ، والدلالة الثانية : هي الإرادة الشرعية وهي كونه آمرا ناهيا ، وهنا يقع في ملكه ما لا يريد ، ممن خلقهم مكلفين مختارين ، وهم الثقلان ، لا عن عجز يفعلون ما لا يريد ، بل بالتخلية ، ولا يقال أنَّ هده التخلية تعني أنه يريد الكفر والفسوق والعصيان ، بل التخلية هي على مقتضى حكمة التكليف"(123) و بالتالي فما لا يريد الله وقعه فهو فيما يتعلق بالإرادة الشرعية لا الكونية.

أما مناظرة القاضي مع الإسفراييني فهي كالتالي:

قال عبدالجبار: سبحان من تنزه عن الفحشاء !

فقال أبو إسحاق فورا: سبحان من لا يقع في ملكه إلا ما يشاء !

فقال عبد الجبار وفهم أنه قد عرف مراده: أيريد ربنا أن يعصى؟

فقال أبو إسحاق: أيعصى ربنا قهرا؟

فقال له عبد الجبار: أرأيت إن منعني الهدى وقضى علي بالردى، أحسن إلي أم أساء؟ فقال له أبو إسحاق، إن كان منعك ما هو لك، فقد أساء، وإن كان منعك ما هو له، فيختص برحمته من يشاء.

فقول القاضي عبد الجبار أراد به تنزيه الباري عن فعل القبيح و أنه لا يخلق أفعال العباد ثم يحاسبهم عليها.

و قول أبي إسحاق فيه ما فيه من الجبر، فيرى أنه ليس في الوجود فعل لغير الله عز وجل، بل هو تعالى الفاعل لجميع الأفعال، و ما يظهر من الأفعال على يد الخلق إنما لهم فيها الكسب و هو مقارنة القدرة الحادثة للفعل، عند وجوده، فإذا أراد الإنسان فعلا كالقيام مثلا فالله تعالى هو الذي يخلق ذلك القيام و يخلق لذلك العبد قدرة تصاحبه عند وجوده، تلك القدرة لا تأثير لها في القيام و إنما هي مصاحبة له و هكذا جميع أفعال العباد.

لكن هل حين يقع الكفر من العبد يكون الله قد شاءه؟، لم يشأ الله الكفر لكن قدر إمكانية وجوده و هذا ما نعني بالإرادة التكوينية.

و قول عبد الجبار: أيريد ربنا أن يعصى، يعني بالمعنى الشرعي، فالله لا يمكن أن ينهى عن شيء ثم يريده و يرضاه.

و قول الإسفراييني: أيعصى ربنا قهرا :أقول :الذي خيّرنا بين الفعل و الترك و بين الطاعة و المعصية منزه عن قهرنا و جبرنا و إلجائنا .فالتناقض مستحيل عليه تعالى، و هو القائل سبحانه: "و لو شاء لجمعكم على الهدى" أي لو شاء لأجبركم عليه!

و قول الإسفراييني: إن كان منعك ما هو لك، فقد أساء، وإن كان منعك ما هو له، فيختص برحمته من يشاء.

أقول: ما هو لي هو الإرادة و القدرة التي وهبهما لي و بهما أتمكن من اتيان الطاعات و اجتناب المعاصي، و إن كلفني و منعني إياها فأين التكليف و ما الحكمة منه، فأصبح كالقشة في مهب الريح مجبرا، فيصبح فعل الله عبثا– تعالى الله عن ذلك–،– على أن لا يُفهم من هذا أن الإنسان يملك نفسه و مستقل تماما عن الله،

و أن حرته و قدرته مستقلة عن الله، لكن لما كلفنا و أقدرنا و منحنا الآلات التي بهما يصح التكليف صارت ملكا لنا لا باستقلال –و إن كان منعني ما هو له فهو حر فيه فلا محذور في هذا، و إن لم يحرمني ما هو له فهذا تفضل و التفضل ليس واجبا على الله فالآية تقول: "و الله يختص برحمته من يشاء و الله ذو الفضل العظيم".

اللطف:

جاء في معجم مقاييس اللغة لابن فارس: "اللام و الطاء و الفاء أصل يدل على رفق و يدل على صغر في الشيء، فاللطف :الرفق في العمل، يقال :هو لطيف بعباده، أي رءوف رفيق، و من باب الإلطاف بالبعير، إذا لم يهتد لموضع الضِراب فأُلطف به"(124)

يقول القاضي عبد الجبار: "اعلم أن اللطف هو كل ما يختار عنده المرء الواجب، ويتجنب القبيح، أو ما يكون عنده أقرب إما إلى اختيار الواجب أو ترك القبيح و الأسامي تختلف عليه، فربما يسمى توفيقا، و ربما يسمى عصمة إلى غير ذلك"(125بمعنى أن اللطف هو كل ما به يستطيع العبد فعل الواجب و اجتناب القبيح أو ما يقربه لفعل الواجب و اجتناب القبيح المنهي عنه .و هو ما يحفظ له حظ الدعاء و الصرف . فهو حادث مخصوص يقتضي في المكلف اختيار أمر آخر مخصوص من غير ان يكون الأول تمكينا من الثاني، أو وجها لحسنه أو الوجه الذي يوجد عليه .و هو ما يعلم الله تعالى أن المكلف يختار عنده الطاعة و يكون إلى اختيارها أقرب، و إلى اجتناب القبيح أبعد، أي ما يدعوا إلى فعل الواجب و يصرف عن القبيح

يقول القاضي عبد الجبار: "اعلم أن شيوخنا المتقدمين كانوا يطلقون القول بوجوب الألطاف إطلاقاً، ولا وجه لذلك، بل يجب أن يقسم الكلام فيه ويفصل؛ فنقول :إن اللطف؛ إما أن يكون متقدماً للتكليف، أو مقارناً له، أو متأخراً عنه.

فإن كان متقدماً؛ فلا شك في أنه لا يجب؛ لأنه ...لا يجب إلا لتضمنه إزاحة علة المكلف، ولا تكليف هناك حتى يجب هذا اللطف...، وأيضاً فإنه ...جرى مجرى التمكين، ومعلوم أن التمكين قبل التكليف لا يجب؛ فكذلك اللطف .وإن كان مقارناً له؛ فلا شبهة أيضاً في أنه لا يجب؛ لأن أصل التكليف إذا كان لا يجب؛ بل القديم تعالى متفضل به مبتدئاً فلأن لا يجب ما هو تابع له أولى ...ثم لا يفترق الحال بين ما إذا كان لطفاً في الواجبات، وبين ما إذا كان لطفاً في النوافل، فإنه تعالى كما كلفنا الواجبات، فقد كلفنا النوافل أيضاً، فكان يجب عليه اللطف، سواء كان لطفاً في فريضة أو في نافلة خلاف الواحد منا" (126)

ويقول في موضع آخر ..." :وقد بينا أن ما وجد مع التكليف ...لا يكون واجباً ..وإنما يجب ما يتأخر عن حال التكليف من التمكين والألطاف، وما لا يصحان إلا به"(127) فاللطف كما بينه القاضي أعلاه يكون على ثلاثة أوجه و هي:

إما أن يكون متقدماً للتكليف :و هذا النوع من اللطف لا يجب، لأنه يتضمن إزاحة علة المكلف، و اللطف يجري مجرى التمكين، و التمكين قبل التكليف لا يجب، و لما لم يوجد تكليف لم يوجد لطف فالتكليف سابق له و هو في الأصل تفضل غير واجب.

و إما أن يكون مقارنا للتكليف :و هو الآخر في حكم الأول في عدم وجوبه .لما كان الأصل و هو التكليف غير واجب كان التابع و هو اللطف أولى بعدم الوجوب.

و إما أن يكون اللطف متأخرا عن التكليف :و هذا القسم واجب، سواء كان في فريضة أو نافلة.

و حين يطلق العدلية مصطلح "الوجوب" على الله فهم لا يعنون بذلك الوجوب الذي يتبادر إلى ذهن العامي من حاكمية العباد على الله، بل المراد منه كونه مقتضى الحكمة أو الجود و الكرم، بمعنى أن هناك تلازما بين الكمال في مرحلة الذات و الصفات الذاتية و بين الكمال في مرحلة الفعل.

و قد استدل القاضي عبد الجبار على وجوب اللطف بقوله: "إنه تعالى كلف المكلف، و كان غرضه بذلك تعريضه إلى درجة الثواب، و علم أن في مقدوره ما لو فعل به لاختار الواجب، و اجتنب القبيح، فلا بد من أن يفعل ذلك الفعل و إلا عاد بالنقض على غرضه، و صار الحال فيه كالحال في أحدنا إذ أراد من بعض أصدقائه أن يجيبه إلى طعام قد اتخذه، و علم من حاله أنه لا يجيب إلا إذا بعث إليه بعض أعزته من ولد أو غيره، فإنه يجب عليه أن يبعث، حتى إذا لم يفعل عاد بالنقض على غرضه و كذلك هاهنا" (128)

أي أنه لما كلف الله عباده بتوحيده و بجملة من التكليفات حصرا و كان قد علم أن هناك من سيخالف أمره و يترك الطاعة و علم أن كثيرا من الناس لن يقوموا بواجباتهم بمجرد الوقوف على التكليف ما لم يكن هناك وعد و وعيد و ترغيب و ترهيب، وجب على المكلِف قرن التكليف بالوعد و الوعيد بحيث لو أهملها ترتب على هذا بطلان الغرض من التكليف، و بهذا اللطف يوصل الله الإنسان إلى الطاعة و يُبعده عن المعصية .و هذا كمن دعا غيره إلى الطعام و هو مع ذلك يعلم أنه لا يجيبه و لم يكن هناك طريق للإجابة

إلا بأن يبعث أحدهم إليه بحيث أنه إن لم يبعث بطل الغرض من فعله و نقض الغرض باطل و نقض الغرض على الله محال لأنه ينافي الحكمة تعالى الله عن السفه و النقص و الشين و الرين.

يقول القاضي عبد الجبار: " ن العباد على قسمين، فإن فيهم من يعلم الله تعالى من حاله أنه إن فعل به بعض الأفعال كان عند ذلك يختار الواجب و يتجنب القبيح، أو يكون أقرب إلى ذلك، و فيهم من هو خلافه حتى إن فعل به كل ما فعل لم يختر عنده واجبا و لا اجتنب قبيحا" (129)

و هذا ما يؤكده قوله تعالى "و ما تغني الآيات و النذر عن قوم لا يؤمنون".

و يقول: "و لئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك".

و يقول الزمخشري في تفسيره للآية : "إن شر الدواب عند الله الصم البكم"، أي إنّ شر من يدب على وجه الأرض، أو إنّ شرّ البهائم الذين هم صمّ عن الحق لا يعقلونه، جعلهم من جنس البهائم، ثم جعلهم شرّها "وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ "في هؤلاء الصم البكم "خَيْراً" أي انتفاعا باللطف "لَأَسْمَعَهُمْ" للطف بهم حتى يسمعوا سماع المصدقين، ثم قال" وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا عنه"

يعني: ولو لطف بهم لما نفع فيهم اللطف، فلذلك منعهم ألطافه .أو ولو لطف بهم فصدقوا لارتدوا بعد ذلك وكذبوا ولم يستقيموا، وقيل :هم بنو عبد الدار بن قصى لم يسلم منهم إلا رجلان :مصعب بن عمير، وسويد بن حرملة :كانوا يقولون : نحن صم بُكم عُمى عما جاء به محمد، لا نسمعه ولا نجيبه، فقتلوا جميعا بأحد، وكانوا أصحاب اللواء"(130) و قد اتفق الشيوخ "المعتزلة" على أن الإحلال باللطف لا يقدح في حسن التكليف لتقدمه، و اتفقوا على أنه يقدح في حسن العقاب، لأن المعاقب حينئذٍ غير مزاح العلة، واختلفوا في الذم، فقال أبو هاشم : يسقط أيضاً، لأن جهة استحقاقه واستحقاق العقاب واحدة، و قال القاضي: لا يسقط، لأن الذي لأجله استحق الذم هو ارتكابه للقبيح مع علمه بقبحه وتمكنه من اجتنابه، ولهذا استحق الذم من العقلاء إذا علموا ذلك، وإن جهلوا ما عداه، قال: ولأجل هذا يقال: إن الباري إذا أخل بالواجب تعالى عن ذلك استحق الذم، وإن لم يستحق عقاباً، وليس يمتنع وقوف استحقاق العقاب على شرط زائد، وهو أن لا يكون في حكم المستفيد له المسقط لحقه بذلك، وهو العقاب، وليس كذلك حال الذم؛ لأنه شائع أي حق للمكلف ولغيره(131).

وحاصل المسألة أن العقاب لا يحسن إلا من المكلف، فإذا أخل بشرط كان في حكم المسقط لحقه والذم بحسن من المكلف وغيره، قال: وليس كونه في حكم المغرَى على القبيح بترك اللطف يقتضي قبح الذم كالشاهد، فإن أحدنا لو أغرى غيره بقبيح وكان المغرَى عالماً لكان للمغري له أن يذمه، ويقول: أنت عالم بقبحه ومتمكن من الاحتراز منه، فلم فعلته ولا ينتقض هذا إنما يقوله أصحابنا من أن الذم تابع للعقاب، لأن مرادهم بذلك أنهما إذا استحقا لمن يجز ثبوت أحدهما مع زوال الآخر؛ لأن جهة استحقاقهم واحدة، وليس غرضهم أنه لا يصح استحقاق أحدهما دون الآخر كما فرضاه في الباري تعالى، لو فعل القبيح. فإن قال :فهل إخلاله تعالى باللطف يسقط الثواب كما أسقط العقاب أم لا؟

قيل له: الثواب حق للعبد ولم يحصل منه ما يقتضي إسقاطه ..(132) إن الله عادل منح ألطافه عباده أجمعين فكلفهم تكاليف و بعث إليهم الأنبياء و شرع إليهم الشرائع و مهد الأحكام و نبه عن الطريق الأصوب، غير أن من الناس من علم الله أنه مؤمن فهو يساعده على الإيمان أي يلطف به و منهم من صمم على الكفر فيمنعه الله ألطافه أو يخذله، بهذه المعاني فسر الزمخشري الآية "و لقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله و اجتنبوا الطاغوت فمنهم من هدى و منهم من حقت عليه الضلالة "

فقال: فمنهم من هدى الله أي لطف به لأنه عرفه من أهل اللطف (و منهم من حقت عليه الضلالة) أي ثبت عليه الخذلان و الترك و اللطف لأه عرفه مصمما على الكفر لا يأتي منه خير.(133)

و اللطف بالمؤمنين مرادف لهدايتهم و منع الألطاف عن الكافرين رديف إضلالهم و خذلانهم، كما يبين تفسير الزمخشري للآية: "و ما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم فيضل الله من يشاء و يهدي من يشاء و هو الحزيز الحكيم "

يقول "فمنكم كافر و منكم مؤمن" لأن الله لا يضل إلا من يعلم أنه لن يؤمن و لا يهدي من يعلم أنه يؤمن و المراد بالإضلال التخلية و منع الألطاف و بالهداية و التوفيق و اللطف فكان ذلك كناية عن الكفر و الإيمان.(134)

و حين يمنح الله ألطافه المؤمنين و يمنعها الكافرين فهو لا يتدخل في إرادتهم الحرة إذ هم الذين يختارون الهداية أو الضلال فيعين الله بألطافه أولئك الذين اهتدوا و يترك الكافرين و شأنهم ليوم يحاسبون .و لنتأمل كيف أول الزمخشري هذه الآية: "و لو شاء الله لجعلكم أمة واحدة و لكن يضل من يشاء و يهدي من يشاء و لتسألن عما كنتم تعملون"، أي و لو شاء لجعلكم أمة واحدة حنيفة مسلمة على طريق الإلجاء و الاضطرار

و هو قادر على ذلك و لكن الحكمة اقتضت أن يضل من يشاء و هو أن يخذل من علم أنه يختار الكفر و يصمم عله و يهدي من يشاء و هو أن يلطف بمن علم أنه يختار الإيمان، يعني أنه بنى الأمر على الاختيار و على ما يستحق به اللطف و الخذلان و الثواب و العقاب و لم يبنه على الإجبار الذي لا يستحق به شيء من لك و حققه بقوله: "و لتسألن عما كنتم تعملون" و لو كان المضطر إلى الضلال و الاهتداء لما أثبت لهم عملا يسألون عنه. (135) و يعرض القاضي عبد الجبار اعتراضا من أحدهم حول مبدأ العدل و اللطف: "قالوا : فقد قال تعالى "ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم و على أبصارهم غشاوة" وهذا يدل على أنه قد منعهم من الايمان و مذهبكم بخلافة وكيف تأويل الآية ، وجوابنا أن للعلماء في ذلك جوابين : أحدهما أنه تعالى شبه حالهم بحال الممنوع الذي على بصره غشاوة من حيث أزاح كل عللهم فلم يقبلوا كما قد تعين للواحد الحق فتوضحه، فإذا لم يقبل صح أن تقول أنه حمار قد طبع الله على قلبه، وربما تقول انه ميت، وقد قال تعالى للرسول "فإنك لا تُسمع الموتى" وكانوا أحياء فلما لم يقبلوا شبههم بالموتى وهو كقول الشاعر:

لقد اسمعت لو ناديت حيا —— ولكن لا حياة لمن تنادي.

ويبين ذلك أنه تعالى ذمهم، و لو كان هو المانع لهم لما ذمهم، أنه ذكر في جملة ذلك الغشاوة على سمعهم و بصرهم، و ذلك لوكان ثابتا لم يأثر في كونهم عقلاء مكلفين .و الجواب الثاني أن الختم علامة يفعلها تعالى في قلبهم لتعرف الملائكة كفرهم، و انهم لا يؤمنون فتجتمع على ذمهم و يكون ذلك لطفا لهم و لطفا لمن يعرف ذلك من الكفار أو يظنه فيكون أقرب إلى أن يقلع عن الكفر" (136) في مقابل هذا الرأي نجد أن معتزلة بغداد كانت على الطرف النقيض من هذا العرض، فقد ذهب بشر بن المعتمر و أصحابه إلى عدم وجوب اللطف من الله و بين ذلك القاضي عبد الجبار قائلا: "ذهبوا –بشر بن المعتمر و أصحابه– إلى أن اللطف لا يجب على الله تعالى, وجعلوا العلة في ذلك، أن اللطف لو وجب على الله تعالى لكان لا يوجد في العالم عاص، لأنه ما من مكلف إلا و في مقدور الله تعالى من الألطاف ما لو فعل به لاختار الواجب وتجنب القبيح، فلما وجدنا في المكلفين من عصى الله تعالى ومن أطاعه، تبيّنا أن ذلك اللطف لا يجب على الله تعالى (137). الذي يتأمل هذا الكلام يجد أنه لم يتبين حقيقة اللطف و معانيه، فقد تصوروا أن اللطف يجعل من المكلف متخلفا عن الإتيان بالطاعة أو الفعل الحسن و ترك المعصية أو الفعل القبيح، و وجود المعصية دليل على عدم وجوبه، و قد عرفنا أن معنى اللطف يكون مقربا للطاعة و مبعدا عن المعصية دون أن يبلغ حد الإلجاء، و العباد كما يرى القاضي أنهم على قسمين، ففيهم من يعلم الله حاله أنه إن

فعل به بعض الأفعال كان ذلك يختار الواجب و يجتنب القبيح، أو يكون أقرب إلى ذلك، و أن فيهم غير هذا القسم، و هم الذين حتى إن فعل الله بهم كل فعل لم يختاروا فعلا حسنا و لا اجتنبوا فعلا قبيحا و لا اتوا بطاعة و لا اجتنبوا معصية، فالدلالة التي انطلق منها بشر في رفضه مبدأ الوجوب هي ان الفعل الإلهي الاختياري قادر على لطيفة لو فعلها بمن علم أنه لا يؤمن لآمن، أيضا لو كان فعل اللطف فعلا واجبا على الله لما وُجد كافر أو عاص، و إذا كان كذلك انتفى التكليف و الثواب و العقاب.

و قد أورد الخياط المعتزلي دفاعا عن بشر ضد مزاعم الراوندي الملحد قوله في اللطف قائلا: "... ثم قال صاحب الكتاب :و المعتزلة تكفره –يعني بشر– لقوله: إن عند الله لطيفة لو آتاها الخلق لآمنوا، و قوله :إن ابتداء الخلق في الجنة كان أصلح لهم من ابتدائهم في الدنيا، و عن إماتة الله من علم أنه يكفر خير له من تبْقِيته، –ثم يرد الخياط قائلا–: اعلم –علمك الله الخير– أن صاحب الكتاب من شأنه الحكاية للكلام مبتورا ليوحش جملة الحق عند من سمع حكايته .و هذا القول الذي حكاه عن بشر كان يزعم أن عند الله لطفا لو أتى به الكفار لآمنوا طوعا إيمانا يستحقون الثواب الدائم في جنات النعيم، فلم يفعله بهم، فأنكرت المعتزلة عليه ذلك و ناظرته فيه حتى رجع عنه و تاب قبل موته، و اعلم أن صاحب الكتاب يوافق بشرا في القول باللطف ثم عطف عليه ليعيبه به" (138) فيذكر الخيّاط أن الراوندي قد حرف كلام بشر و بتره من سياقه، ثم صحح رأي بشر فالفعل الإلهي فعل اختياري كما مر عند بشر فمنح الله لطفه لعباده متوقف على ذاته يمنحه لمن يشاء و يصرفه عمن يشاء فرفض مبدأ الوجوب فرأى أن الله غير ملزم أصلا باللطف، و يرى أن عدل الله يطبقه على من يستحقه فلا مبرر لوجود اللطف، لكنه ناظر بعض شيوخ المعتزلة فرجع عن قوله هذا كما ذكر الخيّاط.

فجمهور المعتزلة يرون ان اللطف واجب، لكن لا كما فهمه بشر و أصحابه البغداديين، فاللطف ليس فيه إلجاء للإنسان فهو غير ملزم له ولا على العمل ضرورة و إنما يكون اللطف حالة عندها يكون المكلف أقرب إلى اختيار الطاعة و ليس فاعلا لها لا محالة كما اعتقد البغداديون، فهكذا ينحرف معنى اللطف إلى معنى الإلجاء و القسر و الجبر، و هذا غير ما أراده البصريون، فيصح أن يعدل المكلف عن اختياره لسوء تدبيره، و أما إذا حدث اللطف سُمي ذلك توفيقا، فاللطف يمكن الإنسان من فعل الطاعة و يكون اقرب إليها و الحسن الذي أدركه بعقله و يقوي دواعيه إليه، و يمنعه من القبيح و المعصية و يكون أبعد عنها.

ففي الجملة فاللطف عند المعتزلة يعني (العون الإلهي)، أو هو عبارة عن (توفيق) يمنحه الله للعبد إذا وافق الطاعة، أو هو (عصمة) يفعلها الله بالمكلف بحيث يمتنع صدور القبيح أو المعصية من العبد فكل لطف صار سببا لامتناع المكلف من قبيح على حد لولاه لم يكن ليمتنع يسمّى ذلك اللطف (عصمة) و أصله من المنع، و هذا النوع من اللطف أي (العصمة) لا تقول به المعتزلة، أو يسمى : هداية.

الصلاح و الأصلح:

الصلاح يطلق في اللغة ليعني "ضد الفساد" قال تعالى: "و لا تُفسدوا في الأرض بعد إصلاحها".

الأصلح: صيغة مبالغة أو تفضيل "الصلاح"، و هو ما ينفع.

كلاميا و عقديا:

الأصلح في الدنيا هو الأفعال التي يُقصد من ورائها النفع و التي تخلو من كل وجوه القبح.

و ينقسم الأصلح إلى ما هو أصلح في "الدين" و هي "الألطاف"، و الله تعالى يفعل بالعباد الألطاف في الدين بلا شك، من حيث أرسل الرسل و وعد و أوعد...

و ما هو أصلح في "الدنيا"، و هي الأمور التي ينتفع بها العباد في دُنياهم، على أن تكون هذه الأمور خالية من كل وجوه القبح، و حول هذا القسم تنازع العلماء حول وجوبه من عدمه، و قد بين كل طرف أدلته.

من قال بعدم وجوبه "الأصلح" و هم البصريون من المعتزلة كالجبّائي وابنه أبي هاشم والقاضي عبد الجبار و بشر من البغداديين:

استدلوا بأن وجوب الأصلح يستلزم المحال، لأنه يستلزم أن يفعل أن يفعل الله أفعالا لانهائية من الأصلح، بمعنى أنه لو كان الأصلح واجبا لوجب أن يفعل تعالى أفعلا غير متناهية و كلها أصلح و هذا محال، و لهذا ينبغي عدم القول بوجوبه .و قال بشر بن المعتمر المعتزلي أنه ليس على الله سبحانه أن يفعل بعباده أصلح الأشياء ، بل ذلك محال, لأنه لا غاية ولا نهاية لما يقدر عليه من الصلاح, وإنما عليه ان يفعل بهم ما هو أصلح لهم في دينهم، وأن يزيح عللهم في ما يحتاجون إليه لأداء ما كلفهم، وما تيسر عليهم مع وجود العمل بما أمرهم به، وقد فعل ذلك بهم وقطع منهم، وبشر بن المعتمر هو رائد فكر البغداديين في هذا المجال فهو القائل إن لله ألطافا لو فعلها بالكافر لآمن إلا أنه لم يفعل لأن واجبه هو إزاحة علة المكلف و تمكينه و

دليله قوله تعالى" :ولو شاء الله لجمعهم على الهدى"، و قد أول هذه الآية وفق نظريته و بين أن المقصد الإلهي هو أن يفهم العباد أنه لو أراد أن يضطرهم و يلجئهم إلى الإيمان لفعل إلا أن حكمته اقتضت أن يكون التكليف متلازما مع اختياراتهم و أفعالهم الحرة إضافة إلى إلطافه تعالى بهم.

لكن المراد بقولنا بوجوب الأصلح إنما في الأفعال الممكنة غير الممتنعة، و ما لا يتناهى يستحيل إيجاده، ثم إن الأصلح مرتبة واحدة، فلا يقال: فأي مرتبة فُرضت، أمكن الزيادة عليها، و يدخل بذلك تحت ما لا نهاية له، لأنا نقول: نمنع كونه أصلح، لأنا فرضنا الأصلح مرتبة، فالزائد ليس أصلح (139) ثم قالوا –من يرى عدم وجوبه–: لو كان الأصلح واجبا لم يستحق الله الشكر فالشكر يُستحق لكونه تفضلا و إنعاما، فمن يقوم بفعل يتوجب عليه فعله لا يستحق الثناء و الشكر، إنما يُستحق للتفضل و التفضل يمكن أن يُفعل و يمكن ألا يُفعل.

كما بينا في السابق أن الوجوب يعني حكمة الله تقتضي ذلك الفعل متى لم يفعله لم يكن الله عادلا و كان فاعلا لأفعال يتنزه عنها، و لا يعني أن الله مضطر أن يفعل كذا و كذا، و لا يعني ذلك كونه غير مختارا.

و شكرنا له على فعله الأصلح هو في حقيقته كشكرنا له على "الثواب" و "العوض" و على "الألطاف الدينية" و في هذا يتفق الطرفان على وجوب الشكر، و إن لم يكن واجبا شُكره على الأصلح فنحن نشكره على الخلق و التكليف و هذا تفضل منه سبحانه.

و قالوا أيضا (الذين لا يرون وجوبه): أن الدعاء لن يعود له فائدة، فالله سيكون واجبا عليه فعل الأصلح دون سؤال منا.

لكن في الحقيقة هذه ليست حجة، فالدعاء هو سبب من الأسباب التي بها يستطيع العبد أن يحقق منافع و هذا بعض مما تقتضيه حكمته العالية، و بالتالي فالأصلح للعباد أن يصلوا لبعض مرادهم و أن يحققوا بعض المنافع التي ينشدونها عن طريق الأسباب و من جملة هذه الأسباب الدعاء.

من قال بالوجوب و هم البغداديون:

قالوا بوجوب الأصلح على الله في أمور الدين.

إن الله تعالى لا يفعل بعباده ما داموا مكلفين إلا أصلح الأشياء لهم في دينهم و دنياهم، و أنه لا يدّخر صلاحا و لا نفعا، و أن من أغناه فقد فعل به الأصلح في التدبير، و كذلك من أفقره و من أصحه و من أمرضه فالقول فيه كذلك" (140)

و قال النظام: " ن الله إذا علم أن فعل شيء أصلح من تركه استحال منه تركه والتخلف عنه" (141) فما دام الله عادلا فلن يفعل إلا ما يصلح لعباده و لأنه خلق العالم لغاية و حكمة) و القول بأن أفعال الله لا تبرر بغاية يجعل من أفعال الله عبثا .(و مادام الله حكيما عادلا فكل ما خلقه للإنسان فهو لصلاحه.

و الخلاف بين البصريين و البغداديين في هذه القضية مجملها أن البغداديين أوجبوا على الله فعل "الأصلح" للإنسان في دينيه و دنياه و إذا لم يفعل يصبح بخيلا و ظالما و حاشاه، أما البصريون فهم يرون أن الله" لم يدخر "عن عباده شيئا مما علم أنه إذا فعله بهم أتوا بالطاعة و التوبة، و في رأي عبد الجبار أن الصلاح وجد نحو النفع و دفع الضرر و عليه فلا يجب الفعل على الله لأنه صلاح و أصلح لأنه تعالى لا يفعل لعباده إلا ما ينفعهم لأن أفعاله كلها حسنة .أي أنه لم يتقبل فكرة البغداديين التي تقول بمدأ الوجوب و الإلزام في تفسير فكرة الأصلح، لكن نفي فكرة الإلزام لا تنفي فكرة العناية الإلهية.

الأعواض:

نظرية الأعواض عند المعتزلة منبثقة من أصل العدل و تتفرع منه، فقد لاحظوا أن الآلام أضرار تقع على الإنسان المكلف و غير المكلف، و بالتالي الآلام ليست نتيجة لعمل سيء أو قبيح ارتكبوه، و الآلام موجودة حتى عند الحيوانات و هي ليست مكلفة، كما يحدث حين يذبح الإنسان الأضحية، و كالأمراض التي تنزل بالأطفال، و الله لا يفعل القبيح مطلقا، فأفعاله كلها لحكمة و حسنة، و لهذا قالت المعتزلة بوجوب تقسيم الآلام إلى قسمين :الأولى و هي الآلام التي تأتي من الله و هذا القسم أوجبوا فيه العوض، فما يحدث للجسم من الآلام من غير أن يعقل سببه و من غير اعتماد عليه من بعض القادرين لا يفعلون الآلام في غيرهم إلا عن الاعتمادات، يجب أن تقضى فيه بأنه فعله تعالى، و كذلك القول فيما يحدث في باطن أبعاضنا و هذا كحركة المرتعش و حركة العروق الضاربة، فهذه الأفعال و ما يجري مجراها كالأمراض التي تنزل بالعبد من الله لا يمكن للعبد أن يدفعها فيشرب دواء كريها قصد التداوي، و ما شكال هذه الافعال تحدث لحكمة و فعله سبحانه حسن و عدل ففعله لا يجوز عليه القبيح، و بالتالي فالآلام التي تحدث من جهته نحكم عليها بالحسن، و الثانية ما هي من نتاج فعل العبد المكلف المسؤول و لا يجب فيها

العوض فمن قتل نفسه لا يجب العوض فيه أو أن يشرب دواء كريها بقصد السمنة فهذا العمل يتحمل مسؤوليته.

و قد اختف المعتزلة حول الأعواض، و إن اتفقوا على الأصل، فاختلفوا في كون العوض في الدنيا أم في الآخرة، أم في كليهما؟، و هل تكون منقطعة أم دائمة، و هل تحيط بالذنوب كما يحيط الثواب بها، و هل يجوز أن يوصل الله ما يوصل عوضا للآلام ابتداء أي بلا تفضل بلا استحقاق، و إذا لم يصح أن يؤلمه الإنسان ليعوضه عوضا زائدا لا ليكون لطفا له و لا لغيره، و اختلفوا، هل تكون ما إذا كانت الآلام لمجرد التعويض أم للاعتبار أيضا، و هل للبهائم تعويض أم لا، و هل هو في الدنيا أم في الآخرة... ؟.

و الآلام إنما تقبح لوجه و تحسن لوجه آخر، أي أنها كسائر الأفعال تأخذ قيمتها من وجوه و اعتبارات عقلية يكشفها العقل وفق نظرية التحسين و التقبيح العقليين عند اهل العدل و التوحيد، و بالتالي فالألم قد يكون حسنا بوجه و يكون قبيحا بوجه آخر.، أي أنها ليست حسنة أو قبيحة لذاتها وفقا لرأي المتأخرين من المعتزلة .و قد شرح القاضي قوله هذا بقوله أنه من البعيد أن يعتقد المعتقد العاقل أن الألم بكل حال من الأحوال يكون قبيحا سواء أراد بالقبيح ما يستح عليه الذم، أم ما ينفر عنه الطبع، كما أن من البعيد أن يكون كل لذيذ حسنا .

لكن كيف نميز أو نعرف الوجوه التي تقبح أو تحسن عليها الآلام؟

الوجوه التي تقبح عليها الآلام :

-قول أبي علي الجبائي: يعتبر الوجه الذي له يقبح الألم إذا كان ظلما كأن يكون بلا استحقاق و لا عوض، فالظلم هو كل ضرر لا نفع فيه يوفى عليه، و لا دفع مضرة زائدة عليه و لا مستحق، و لا يظن فيه بعض هذه الوجوه، فمتى كان هذا حاله فهو الظلم بعينه، و لا فرق بين أن يكون ألما أو غما أو مؤديا إليهما إذا كان حاله ما وصفناه، لأن كونه ضررا يجمع كل ذلك و إن كان ألما لا يجمع جميعه.

-قول أبو هاشم الجبائي: يرى أن الضرر يكفي لقولنا أن الآلام تقبح، لكن القاضي لم يقتنع بها و لم يوافقه، فالضرر عنده قد يقع حسنا إذا كان لدفع مضرة، و في نفس الوقت يرى أبو هاشم رأي سائر المعتزلة.

-و القاضي لا يخالف المعتزلة، لكن يوضح مذهبه أكثر فيرى أن الضرر أو الألم قد يقبح لكونه عبثا و إن لم يكن ظلما، فمثلا حين يؤلم الله عبدا لمجرد العوض لم يوصف الله ظالما لكنه عابث و الله منزه عن العبث، و

العبث هو ما يقع من العالم به و كان في مقدوره أن يصل إلى مراده دون أن يأتي هذا الفعل أو يكون بطريق آخر .و لا يجوز أن يحد الظلم بأنه الضرر القبيح لأنه قد يقبح من حيث كان عبثا و يكون مع ذلك غير ظلم .

الوجوه التي يحسن عليها الألم:

–أن يكون الألم مستحقا على فعل سابق من العبد.

–أن يدفع به ضررا أعظم أو يستجلب به نفع أو يظن أنه يساعد عل ذلك، على خلاف مع أبي هاشم الذي لم يجز الظن و اشترط تحقق دفع الضرر او استجلاب النفع، لكن رد عليه القاضي في هذه المسألة، و ذكر أبو هاشم في مسائله من غير قطع عليه أن الألم لا يمتنع أن يقبح لأنه ضرر و دل عليه بأنه متى علم ضرارا أو جوز كونه كذلك علم انه قبيح، و إنما يُعلم حسنه بخروجه من هذه الصفة .و قال لذلك متى أخرج من ملكه ثوبا بعوض دون قدرة، قبح لأنه ضرر، و متى أخرجه بعوض فوق قدره حسن، لأنه أخرجه من كونه ضرارا، و يقول في الألم إذا دُفع به ضرر أعظم منه يحسن لأنه بما فيه دفع الضرر العظيم، قد خرج من كونه ضررا، و ابو علي و سائر المعتزلة يرون أن الالم يقبح لكونه ظلما أو عبثا لا من حيث كان ضررا، و ذلك لأنه لا يشتبه في أنه يحسُن من أحدنا تحمل المشقة الشديدة لطلب العلوم ... و إن كان قد يقطع دون ذلك و لا يناله.

قال القاضي: ما قولكم في الألم إذا حصل منه نفع؟ أتقولون إنه يخرج بذلك من كونه ضررا؟ قيل له :نعم، و ليس يجب إذا كان بهذا الوجه الواحد خرج من أن يكون ضررا أو حسن عنده أن لا يحسن إلا عندما يقوم مقامه في خروجه به من أن يكون ضررا"..

فما يفعله تعالى من الآلام للعوض يخرج عن كونه ظلما و يحسن فيما يرجع إلى المؤلم، و لكنه مصلحة و لطفا في التكليف يحسن و يخرج به من كونه عبثا على قول أبي هاشم، و القاضي يرى غير ذلك فالصحيح يراه في أنه تعالى يفعل الآلام لكونها مصلحة لا لأجل العوض، و إن كان لا بد أن يتضمن عليها فالآلام يفعلها تعالى لشيء يرجع للتكليف .

– أن يكون الألم يقصد الاعتبار، فالله قد يؤلم المكلفين ليعتبر المكلف الذي نزل به الألم أو غيره من المكلفين الآخرين، و هذا لطف له عوض، فقد قال الله تعالى: "و لنذيقنهم من العذاب الأدنى دون العذاب

الأكبر لعلهم يرجعون"، فقد ذهب أبو علي رحمه الله ان الأمراض النازلة و الواقعة بالكافر و الفاسق يجوز ان تكون عقوبة و يجوز أن تكون محنة لأنه تعالى كما يحسن منه و يجب عليه أن يلطف له، فكذلك يحسن منه أن يعاقبه قدرا من العقاب، فالواقع من الآلام ليس ان يقال إنه محنة بأولى من ان يقال أنه عقوبة، و لا يمتنع أن يمرضه قدرا من المرض فيكون في ذلك تقديم و إن كان عقوبة ضرب من المصلحة.

و أما أبو هاشم فإنه يقطع على أن ذلك محنة، و يستدل على ذلك بأنه تعالى يعبد بالصبر عليه و بالرضا عليه و ليس كذلك حال العقوبة لأنها مما لا يجب الصبر عليه، و ما يفعله على سبيل المحنة هو صلاح الكلف في الدين.

أما العوض هو التعويض عن الآلام التي لحقت بالمكلف دون استحقاق، و قد عرفه القاضي عبد الجبار قائلا" :كل منفعة مستحقة لا على طريق التعظيم و الإجلال"، لأنه إن كان على طريق التعظيم و الإجلال لم يعد عوضا بل ثوابا، و قد بين القاضي المنافع التي خلقها الله تعالى للحي فقال :إن المنافع التي خلقها الله تعالى للحي ليعرضه لها ثلاث :التفضل و هو النفع الذي لفاعله أن يوصله إلى الغير و له أن لا يوصله، و العوض، و هو النفع المستحق على سبيل التعظيم و الإجلال، و الثواب، و هو النفع المستحق على سبيل الإجلال و التعظيم.(142)

فالمنافع الواصلة إلى الغير إما أن تكون مستحقة أو لا، فالمستحقة لا على سبيل التعظيم و الإجلال فهي العوض، و إن كانت مستحقة على سبيل التعظيم و الإجلال تكون ثوابا، فإن لم تكن مستحقة فهي تفضل .و كل خلق الله تفضل الله عليه و أحسن إليه بكل أنواع المنافع و أحسن إليه.

يقول القاضي عبد الجبار: "إن العوض لا يُستحق على طريق الدوام عند أبي هاشم، و هو الصحيح، خلاف ما يقول أبو الهذيل و قوم من البغدادية، و يحكى عن صاحب الكافي أيضا أنه قال :يستحق على طريق الدوام، و حكى عن أبي علي الرجوع عنه إلى ما ذكرناه".(143)

فبين القاضي أن المعتزلة قد اختلفوا في العوض أدائم هو أم منقطع غير مستمر، فذهب أبو الهذيل و أبو علي و البلخي و بعض البغدادية و الصاحب بن عباد إلى أنه دائم، و أما أبو هاشم و القاضي و معظم البصريين أنه منقطع، و قول البغدادية و من ذهب هذا المذهب يرجع إلى اعتقادهم أن العوض شأنه كشأن الثواب اي أنهما منفعة مستحقة، و القول بانقطاعه يوجب تسلسل الأعواض، فانقطاعه يؤدي إلى وجوب العوض و هكذا...إلى مالا نهاية.

و من يذهب إلى انقطاعه كأبي هاشم و القاضي استدلوا على قولهم بأنه قد ثبت في الشاهد حسن تحمل الضرر من أجل قدر من العوض مخصوص، و صار علمنا بذلك القدر من العوض جهة لحسنه، لأنه متى علمه) أي العوض (علم حسن تحمل المضرة، و متى لم يعلم ذلك (أي العوض) لم يعلم حسن تحملها (أي المضرة)، بل يقبح منه في عقله أن يتحمل ذلك، و كذلك لو علم أنه يؤدي إلى دون ذلك القدر من العوض و المنفعة، لما حسن منه تحمله (أي الضرر)، فصار العقل يشهد بقبح المضرة إذا عريت من المنفعة، و شهد أيضا بقبحها إذا نقصت عن قدر مخصوص (أي المنفعة)، يبين ذلك أن العاقل يتحمل مضرة مخصوصة لأجل دينار إذا كان قدر المستحق عليها (إذا كانت قدر الدينار يستحق ذلك القدر من المضرة)، و لا يحسن تحمل ذلك لدرهم، كما لا يستحسنه إذا عري من العوض .

و إذا صح ذلك، (الذي تقدم)، فلو كان من حق الضرر أن يستحق عوضا دائما لكان جملة ذلك هو القدر المستحق عليه، و كان من لا يعلمه لا يستحسن تحمل الضرر، كما لا يستحسنه إذا نقص عوضه في الشاهد عن قدر ما يستحق به، و في علمنا بأن العقلاء لا يستحسنون تحمل المضار من جهلهم بدوام العوض و اعتقادهم فيه الانقطاع دلالة على أنه لا يستحق عوضا منقطعا على ما بيناه.

فما ذهب إليه البغدادية و من يقول بالدوام لا يصح، فالمرء يعلم القدر الذي يستحقه كعوض فإذا وصل وصلت إليه المنفعة و العوض أو زيادة فلا يقبح إذا انقطع و لا يغتم، ثم إن في عدم تفريقهم بين الثواب و العوض أدى بهم إلى هذا القول، فالأصل هو أن الثواب نفع يستحق على سبيل التعظيم و الإجلال أي يستحق على أداء الواجبات و ترك المعاصي ... و هذا يستحق على الدوام و يكون متأخرا عن التكليف و لا بد أن يكون بعد الموت، أما العوض، فيجوز أن يقدم في الدنيا فلا يكون في الآخرة، و يجوز أن يكون على مجزأ أي على دفعات و يجوز أن يكون في الدنيا دون الآخرة، و قد خالف ابو علي القاضي و أبو هاشم في هذا الأخير فمنع أن يكون العوض في الدنيا بل لا بد من أن يكون مؤجلا كالثواب، و يلزم بتأخيره زيادة عوض، لكن القاضي رد عليه بقياسه الغائب على الشاهد، و القول بالتأخير و الزيادة يؤدي إلى أن يستحق التأخير أضعاف ما أتلفه من المال و ذلك مما يرده العقل، فحين يُتلف عمرو مال زيد وجب تعويضه بقدر ما أتلفه بلا زيادة، سواء تأخر دفعه أم تقدم .و يكون العوض بمقدار الوقت فكلما كان طال الوقت زاد العوض و كان لزاما أن يكون العوض بقدر هائل و هذا يخالف العقل.

قال القاضي عبد الجبار: " ن العوض لا يستحق دائما، و لا هو مستحق على سبيل التعظيم و الإجلال حتى يثبت بينه و بين العقاب منافاة، و إذا صح أن من يستحق العوض على الله و العقاب منه، فإنه إن شاء وفّر عليه ما يستحق من العوض في الدنيا و إن شاء في عرضات القيامة، و إن شاء جعله تخفيفا من عقابه".(144)

فالأعواض أجر يوم القيامة عن ذنوب خفة في الدنيا بألم حدث لأصحابها من الأنبياء و الأطفال و المجرمين، يقول الزمخشري في الآية : "و ما أصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم و يعفو عن كثير" مجملا هذه المعاني و مستنصرا بأحاديث، و الآية مخصوصة بالمجرمين و لا يمنع أن يستوفي الله عقاب المجرم و يعفو عن بعض فأما من لا جرم له كالأنبياء و الأطفال و المجانين فهؤلاء إذا أصابهم شيء من ألم أو غيره فللعوض الموفى و المصلحة، عن النبي صلى الل عليه و سلم: ما من اختلاج عرق و لا خدش عود و لا نكبة حجر إلا بذنب و لما يعفو عن أكثر .و عن بعضهم، من لم يعلم أن ما وصل إليه من الفتن و المصائب باكتسابه و أن ما عفا عنه مولاه أكثر كان قليل النظر في إحسان ربه إليه، و عن آخر، : العبد ملازم للجنايات في كل أون و جنايته في طاعته أكثر من جنايته في معاصيه لأن جناية المعصية من وجه و جناية الطاعة من وجه و الله يطهر عبده من جناياته بأنواع من المصائب ليُخفف عنه اثقاله في القيامة و لولا عفوه و رحمته لهلك في أول خطوة، و عن علي عليه السلام و قد رفع : من عفى عنه في الدنيا عفى عنه في الآخرة و من عوقب في الدنيا لم تثن عليه العقوبة في الآخر، و عنه رضي الله عنه :هذه أرجى آية للمؤمنين في القرآن" (145)

أما البهائم و الحيوانات و أن عوض الآلام الواقعة عليهم و من لا عقل له لا يجب على الله، فقد قالت المعتزلة أنه تعالى يحشر البهائم والطيور لإيصال الأعواض إليها .وذلك لأن إيصال الآلام إليها من سبق جناية لا يحسن إلا للعوض ، ولما كان إيصال العوض إليها واجباً ، فالله تعالى يحشرها ليوصل تلك الأعواض إليها.

النبوات و الشرائع:

النبوة بيّنة من ادعى ظهور المعجزة عليه لأنها تصديق من الله تعالى و هي فعل مختص بالله لا يقدر عليه غيره.لما كان الله عالما بمصالح العباد، و كانت الشرائع فيها صلاح لهم، فلا بد أن يرسل الرسل و يبعث بالأنبياء، و إرسال الرسل واجب و من العدل أن لا يخل بما هو واجب، و لا بد في الرسول أن تقترن مع بعثه معجزة أو آية دالة على صدق دعواه أو ما يجري مجرى ما يدُل على صدقه(146)

و لا بد من الرسول أن تتحقق فيه جملة من الصفات حتى يُصدقه الناس، كأن يكون بعيدا عن كل ما هو منفر، صغيرا كان أم كبيرا، فلو جاز أن يكون فاعلا لما ينفر منه الناس و تنفر منه النفس السليمة لما صدقه الناس، فلا بد أن يكون مقبولا بين المرسَل إليهم حتى يتم الغرض من إرساله على أكمل وجه .و هذا من جملة اللطف الإلهي .و قد جوّز القاضي صدور الصغائر غير المنفرة من الرسل، بشرط أن لا يكون باعثاً على الاستخفاف بالنبي صلى الله عليه، أي الصغائر التي لا حظ لها إلا في تقليل الثواب دون التنفير فقلة الثواب مما لا يقدح في صدق الرسل و لا في القبول منهم .أما أبو علي الجبائي فلا يجيز صدور الصغائر عن الأنبياء، إلاّ إذا كان سهواً، أو عن طريق الخطأ في التأويل و قد ذكر القاضي أن أبا علي يجوز على الأنبياء الكبيرة قبل البعثة و لا يجوزها بعدها.

يقول القاضي عبد الجبار: "و وجه اتصال بعثة الرسل بباب العدل :هو أن الكلام في أنه تعالى إذا علم أن صلاحنا يتعلق بهذه الشرعيات ,فلا بد أن يعرفناها، لكي لا يكون مخلا بما هو واجب عليه ,ومن العدل أن لا يخل بما هو واجب عليه" (147) فالبعثة لطف للمبعوث لأنه تعالى حكيم و الحكيم تعالى أن يحمل المكلف مشقة لنفع آخر فقط، و الله تعالى إذا علم ان صلاحنا في بعثة رجل واحد بعثه و إذا علم صلاحنا في بعثة رجلين بعثها و إن علم في ذلك أكثر من الذي تقدم فعل ذلك.

يقول القاضي عبدالجبار: "إن البعثة متى حسنت وجبت على معنى أنها متى لم تجب قبحت لا محال" (148) ويقول في موضع آخر: "اعلم أنه إذا صح أن الذي يبعث له الرسول، تعالى هو ما ذكرناه من تعريف المصالح ...فلا شبهة في أن ذلك واجب كما أنه إذا كلف المكلف فلابد من أنه يجب التمكين وإزاحة العلل" (149)

ويقول في موضع ثالث: "يجب على كل حال بعثة الرسل؛ لأنه لا فرق بين أن يحتاج إليها في الشروط التي لا تتم العبادات إلا بها، أو في نفس العبادات" (150)

فالأصل في هذا باب الرسالة و النبوة أن نقول أنه إذا تقرر في عقل كل عاقل وجوب دفع الضرر عن النفس و ثبت أيضا ما يدعو الى القبيح لا محالة فإنه واجب لا محالة و ما يصرف عن الواجب و يدعو إلى القبيح فهو قبيح لا محالة و إذا صح هذا و لم يكن في قوة العقل ما يعرف و يفصل بين ما هو مصلحة و لطف و بين ما لا يكون كذلك فلا بد أن يعرفنا الله تعالى هذه الأفعال كي لا يكون عن فعله ذلك عائدا بالنقص

على غرضه بالتكليف و إذا كان لا يمكننا ذلك إلا بأن يبعث الله إلينا رسولا مؤيدا بعلم معجز دال على صدقه فلا بد أن يفعل الله ذلك و لا يجوز له الإخلال به .و لهذه الجملة قال مشايخنا إن البعثة (ارسال الرسل) متى حسنت وجبت بمعنى أنها متى لم تجب قبحت لا محالة و أنها كالثواب في هذا الباب فهو أيضا مما لا ينفصل حسنه عن وجوبه .و أما ما يقوله البراهمة من (أن هؤلاء الرسل إن اتوا بما في العقل ففي العقل كفاية عنهم و إن أتوا بخلافه فيجب أن يكون قولهم مردودا عليهم) غير مقبول منم، لأن ما تأتي به الرسل و الحال كما قلنا لا يكون إلا تفصيل ما تقرر جملته في العقل فقد ذكرنا أن وجوب المصلحة و قبح المفسدة مُتقرران في العقل إلا أننا لما لم يمكنا أن نعلم عقلا أن هذه الأفعال مصلحة و ذاك مفسدة بعث الله إلينا الرسل ليعرفونا ذلك من حال هذه الافعال فيكونوا قد جاؤوا بتقرير ما قد ركبه الله في عقولنا و تفصيل ما قد تقرر فيها .

فهذه المسألة متعلقة بأصل التحسين و التقبيح العقليين.

فالله تعالى لما كان عالما حكيما بعث الرسل لتعريف المصالح التي لا تعرف إلى من خلالهم، و بالتالي فبعثتهم مصلحة بها تصح مصالح الأمة و لما كان كل صلاح واجبا و كانت الرسالة مصلحة وجبت لأن العلة في ذلك أن العبد يكون أقرب إلى أداء ما كُلف.

و منكرو النبوات تعلقوا بشبهات واهية منها:

الشبهة الأولى: أن العقل ليس بحاجة إلى النبوة؛ لأن الرسول إما أن يأتي بما يقدر العقل على إدراكه ففي العقل غنى عنه، وإما أن يأتي بما لا يوافق العقل، فيستحيل قبوله وتصديقه، فأصحاب هذا الرأى يقولون: الدليل على منع إرسال الرسل والغنى عنهم: أن الله سبحانه أكمل العقول، وحَسَّن فيها الحَسَنَ وقَبَّحَ فيها القبيح، وجعلها دلالة وذريعة إلى كل ما يحتاج إليه، وليس يجوز أن يأتي الرسل بغير ما وضع في العقل، فدل ذلك على الغنى عنهم، وعدم حاجة الخلق إليهم

ويرد القاضي عبد الجبار المعتزلي على هذه الشبهة مبتدأً بتوضيح أصلين يقوم عليهما الحكم بحُسْن الشيء أو بقبحه، وبثبوت هذين الأصلين يبطل القول باستغناء العقل عن الرسل، يقول: ما من شيء إلا ويجوز أن يقع على وجه فيحسن، وعلى خلاف ذلك الوجه فيقبح، وأما أن نحكم على فعل من الأفعال بقبح والحسن بمجرده، فلا. إذا ثبت هذان الأصلان بطل قول من قال: إن هؤلاء الرسل إن أتوا بما في العقل ففي العقل كفاية عنهم، وإن أتوا بخلافه فيجب أن يكون قولهم مردودا عليهم غير مقبول منهم، ويعلل القاضي عدم تعارض ما جاء به الرسل مع المعارف العقلية بأن الرسل إنما يأتون بتفاصيل ما أدركه العقل جملة.

أما الشبهة الثانية: تتعلق بالتكليف؛ إذ يرى بعض المشككين أن هؤلاء الرسل أتوا بأعمال يستقبحها العقل كالصلاة والصوم والطواف بالبيت وغيرها من الأعمال التي يحكمون عليها بالقبح. رد القاضي عبد الجبار عليهم؛ إذ يرى أنه لا وجه لكلامهم في باب التحسين والتقبيح؛ إذ لا يتوافق مع قواعد التحسين والتقبيح التي يعتنقها المعتزلة، قال: وأما ما ذكروه ثانيا من أن هذه الأفاعيل كلها قبيحة في العقل فأبعد؛ لأنا قد ذكرنا أن مجرد العقل لا يمكن أن يحكم عليه بالقبح والحسن، حتى لو سَأَلَنا سائلٌ عن القيام هل يقبح أم لا، فإنه مما لا يمكننا إطلاق القول في الجواب عن ذلك، والجواب أن نقيد فنقول: إن حصل فيه غرضٌ وتعرى عن سائر وجوه القبح حَسُنَ، وإلا كان قبيحا، هذا وإذا كان هذا هكذا، وكنا قد علمنا بقول الرسول المصدق بالمعجز– أن لنا في هذه الأفعال مصالح وألطافا، فكيف يجوز أن يحكم فيها بالقبح.

ويستخدم القاضي قياس الأولى لإثبات أن الطواف بالبيت عمل حسن، وليس قبيحا، فيقول: فإذا كان يحسن منا الطواف حول البيت لننظر هل اشترم أم لا؟ وهذا غرض حقير، فكيف لا يحسن الطواف حول بيت الله تعالى وقد تضمن من المصلحة واللطف ما قد قامت به الدلالة؟!

بعد ذلك يصل القاضي إلى تقرير النتيجة: فدل على أن ما قالوه في هذا الباب مما لا وجه له، وليس لأحد أن يقول: كان يجب أ لاّ يتغير الحال في هذه الأعمال أن لو كانت ألطافا ومصالح، وأن تكون مستحسنة أبدا غير مستقبحة في شيء من الحالات، كما في رد الوديعة وشكر النعمة، وقضاء الدين، وكما في الظلم والكذب، وما جرى مجراهما، وفي علمنا بخلاف ذلك دلالة على فساد ما ظننتموه؛ لأن قياس هذه الأفعال على رد الوديعة وغير ذلك مما لا وجه له؛ لأن هذه الأفعال لا تفارقها وجوه الحسن والقبح بخلاف ما نحن فيه، ففارق الحال في أحدهما الحال في الآخر.

و يجب لمدعي النبوة أن تتحقق له أوصاف و شرائط و هي:

أن تتعلق دعواه بشيء معجز حتى يتم تصديقه، و المعجز هو ما يُعجز الغير، كما ان المقدِر هو من يقدر الغير، هذا في اللغة .و اما المصطلح عليهم فهو الفعل الذي يدل على صدق المدعي للنبوة، و شبهه بأصل اللغة، هو أن البشر يعجزون عن الاتيان بما هذا سبيله فصار كأنه أعجزهم، إذا ثبت هذا سبيله فصار كأنه أعجزهم، إذا ثبت هذا فالفعل لا يدل على صدق المدّعي للنوبة، إلا إذا كان على أوصاف و شرائط، و المعجز ينقسم إلى مالا يدخل جنسه تحت مقدور القدر كأحياء الموتى و غبراء الأكمه و الأبرص و قلب المصاحبة و ما شاكل ذلك و إلى ما يدخل جنسه تحت مقدور القدر و ذلك نحو قلب المدن و نقل الجبال

إلى اشباهه و حنين الجذع و ما جرى مجراه (151) و أن يكون المعجِز واقعا بعد ادعاء النبوة، لأنه لو لم تتقدم الدعوى لم تتعلق به، فلا يكون بالدلالة على صدقه أحق منه بالدلالة على صدق غيره، و بهذه الطريقة منع المعتزلة تقديم المعجز، إلا ما جوزه الشيخ أبو القاسم.

و أن يكون المعجز مطابقا لما ادعاه لأنه لو كان غير ذلك لم يتعلق بدعواه و بالتالي فلا دلالة على صدق ما ادعاه، بل يدل على التكذيب.

و أن يكون المعجز ناقضا للعادة المعهودة، لأنه لو لم يكن كذلك لما دل على صدق ما يدّعيه النبي، فالذي يدعي لنبوة لا بد أن لا تتعلق دعواه بما هو معروف كطلوع الشمس من المشرق لو كانت هكذا لما صدّقه أحد أما لو ادّعي خلاف هذا كطلوع الشمس من مغربها لتحقق المراد و المقصد.

و لا بد لهذه الأفعال أن تكون من جهة فاعل حكيم عدل منزه عن الكذب و إلا لما أمناه و لما صدّقه احد، و بالتالي فالمجبرة لا يمكنهم معرفة النبوات على أصولهم لتجويزهم القبائح على الله و مما يتصل بباب العدل عدم جواز دعم الكذابين بالمعجزات و إلا لما أمنا الله – تعالى الله عن ذلك.-

و الله يجري المعجزات على أيدي رسله وفق ما هو معهود بين الناس، و وفق ما يتعاطونه، فقد جعل معجزة سيدنا موسى قلب العصا حية لما كان المعهود في زمانه السحر، و احياء سيدنا عيسى للموتى لما كان المعهود زمنه هو الطب، و جعل معجزة نبينا صلى الله عليه و سلم آخر الأنبياء القران لما غلب من اهل زمانه من فصاحة و بلاغة.

الأرزاق:

الرّزق هو ما أُمكن الحي من الانتفاع به و حُظر على غيره أن يمنعه منه (152)، أي أنه كل ما يتمكن أن يُنتفع به، بشرط تملكه للمنتفع به و الانتفاع هو الالتذاذ أو إدراك الشيء مع الشهوة.

و الله رازق بمعنى أنه سبب في الحصول على الرزق باعتبارات متعددة كالتمكين، الإيجاد، و الإباحة، و يجوز أن يُطلق وصف الرازق على غير الله تعالى و هذا في قوله تعالى: "و إذا حضر القسمة أولوا القربى و اليتامى و المساكين فارزقوهم منه و قولوا قولا معروفا" و قوله: "و الله خير الرازقين" تدل على أن هناك رازقين غيره، لكن لا يُفهم هذا الكلام على إطلاقه، و أنه هذا الرازق يفعل الرزق باستقلال بل هو رازق بقدرة الله و تمكينه له، و كأن يقال :رزق الأمير جنده و الملك رعيته .لكن هذا يكون على جهة التوسع و المجاز.

يقول أبو علي بن خلاد: "الرزق هو كل ما ينتفع به المنتفع و لا يمنعه مانع منه، و لا يجوز أن يقال أن الرزق عبارة عن الملك، فإن الله تعالى مالك لجميع الأشياء و ليس هي برزق له، و كذلك البهيمة على ضده لها رزق و ليس لها ملك"(153)

و المِلك عند القاضي هو القدرة، و المالك هو القادر، و يستعمل أبو هاشم الملك فيما يكون مردودا إلى الذي ملكه و اختص به.

و الرزق قد يكون من قبيل العقل و العلم و الزوجة و الولد و المال لكن هذه في الحقيقة ليست ملكا، ثم إن البهائم يمكن أن ننسب لها رزقا فنقول أن النبات هو رزق للبهائم، لكن ليس ملكا لها، فهي فاقدة للعقل حتى يصح التملك، و يجوز أن يقال أن الله رزق فلانا و ذلك الرزق ملك.

و يقسم المعتزلة الرزق إلى قسمين :رزق بإطلاق و هذا كرزق العباد للماء و ما يجري مجراه، يقول القاضي : "الرزق على جهة الإطلاق، و هي الأشياء التي خلقها الله تعالى و الانتفاع بها على أصل الإباحة، و ربما دخل فيها ما هو مملوك، و هذه تسمى أرزاقا لأنه يصح للعباد الانتفاع بها"(154)

و رزق بتعيين، و هذا كالأشياء المملوكة و سبب الملك قد يكون المبايعة أو الهبة، و هو الرزق المضاف الذي يختص بالانتفاع به الفرد دون غيره، حتى لا يكون لأحد أن يمنعه منه، و هذا الرزق ربما يكون مملوكا أو غير مملوك، كمن رزقه الله ولدا، و بالتالي فإن العلاقة بين الرزق و الملك لدى المعتزلة فيما يصح الانتفاع به، فقد يكون الرزق مملوكا، و قد يكون الملك ليس رزقا، يقول القاضي" :و ربما صح في الرزق أن يوصف مع ذلك بالملك، فيقال في الدار و ما يجري مجراها أنها رزق و ملك معا ... و لم يصح أن يحد الملك بالرزق، و لا في الرزق أن يحد بالملك، فيجب إذا أن يكون الملك ما للمالك أن يتصرف فيه على وجه ما، أو يترقب ذلك فيه، لأن الصبي قد يكون مالكا، و لم يكن له في حال صباه أن يتصرف، و لكن يترقب فيه ذلك"(155)

يقول: "اعلم أن الرزق لا بد أن يكون مضافا أو في حكم المضاف، لأنه لا بد من كونه رزقا للغير، و هو في بابه كالملك، فإذا أضيفت إلى جملة العباد فالمراد أن لهم أن ينتفعوا به من غير تخصيص، و على هذا الوجه يقال في الأمور المباحة كالماء و الكلأ و الصيد و ما يتناول من البحر: إنه رزق للكل، لأن أحدا لم يستبد به، فمن سبق إليه صح الانتفاع به و حسن، و فارق حاله ما قد اختص به بعض العباد، لأنه يحرم على الغير تناوله إلا بإذنه"(156)

أما عند البهائم فالرزق يكون على الإطلاق و هذا كالماء و الكلأ، و يكون على التعيين و يشتمل على ما حازته البهيمة في الفم.

ملاحظة أولى: لا يقال للمورِث و لا للكافر و لا للبائع بأنهم رازقين.

ملاحظة ثانية: ليس كل رزق ملكا و لا كل ملك رزقا .

نظره في قوله تعالى: "نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا".

لا بد أن نشير إلى أن القسمة، قسمة عامة و قسمة خاصة، فالعامة هي توفر فرص الرزق لكل الناس، و الله قد جعل لكل منهم سببا في الحصول على رزقه .فمن سلك الطرق الموصلة للرزق (الأسباب) فسيُرزق و من تركها لا يُرزق، أما الخاصة، و هي تتمثل في تدخل الله بتوفير الرزق مباشرة لبعض العباد تارة أو بالتقليل و القدر تارة أخرى، و هذا اختبار و لطف منه تعالى .و لعل الآية التي تؤكد هذا هي في قوله: "الله يبسط الرزق لمن يشاء من عباده و يقدر".

و الرزق منه ما يكون من جهة الله ابتداء و منه ما يكون بالطلب، فالأول كالذي يحصل عن طريق الإرث و الثاني عن طريق التجارات و الزراعة.

لكن لا يُفهم من هذا أن الذي سعى و بذل جهدا في الحصول على الرزق و لم يحصل عليه أن يقول أن الله هو الذي قدر عليه ذلك، بل قد يكون هو من لم يحسن سلوك الطريق الصحيح و الأخذ بالأسباب على الوجه الذي يتم به الحصول على الرزق الوفير.

و طلب الرزق من جهة "لا يؤدي إلى ترك التوكل أن التوكل هو أن يطلب الرزق من الوجه الذي يباح له في الشريعة و أن لا يخرج لفقده إن لم ينل، و بهذا، الرجل إذا فعل على هذا الوجه ينبغي أن يكون تاركا للتوكل" (157).

و على الإنسان أن يرضى بالرزق الذي قسمه الله له، و الرضا نوعان:

الرضا بالقسمة العامة :و هو الرضا بنظام الأسباب الذي به يُحصل على الرزق .

الرضا بالقسمة الخاصة :و هي الرضا بما فعله الله من تدخل في الرزق و هذا بالفتح أو بالقدر.

و الرضا لا يكون إلا بعد بذل الجهد فالذي لا يعمل و لا يكسب لا يلوم إلا نفسه .فالعمل علة للكسب لكنها ناقصة، و لا نعني ببذل الجهد "الحرص" فهذا له معنى مغاير و هو الجشع و حب المال، إنما نعني "السعي" و هو القصد .

و يمكن أن يزيد الرزق من خلال الدعاء، فضلا من الله، و هذا بتيسير طرقه، و شكره و الاستغفار و الإكثار من الطاعات.

إن الرزق الذي يضاف إلى الله و يُسند إلى ذاته هو الرزق الحلال و الحلال وحده، و ذلك لم يُسم الله مال الغاصب رزقا لأنه تعالى منعه من الانتفاع به و ادّعى غيره إلى منعه منه، و لو كان الحرام رزقا لجاز أن يُنفق منه الغاصب و بالإجماع لا يجوز بل يجب الرد، و هذا ما يؤكده تفسير الزمخشري للأية "و الذين صبروا ابتغاء وجه ربهم و أقاموا الصلاة و أنفقوا مما رزقنهم سرا و علانية و يدرؤون بالحسنة السيئة أولئك لهم عقبى الدار": "مما رزقناهم من الحلال لأن الحرام لا يكون رزقا و لا يُسند إلى الله".(158)

و المعتزلة لا يقولون في هذا الباب أن الله تعالى رزق العبد من الحرام لأنه لم يبح له الأكل منه و لا يقولون ما رزقه الله لأن ماله كله حرام، بل قد يرزقه حيث قد مكنّه من التوصل إلى المنافع بالطرق المباحة لكنه خالف عنها إلى غيرها.

و رأي المعتزلة في هذا مبني على قاعدة التحسين و التقبيح العقليين، فالله لا يفعل القبيح و هذا بتمليك فاعل الحرام رزقا.

و يقول في تقرير هذا الأمر مرة أخرى عند الآية : "الذين يؤمنون بالغيب و يقيمون الصلاة و مما رزقناهم ينفقون"، إسناد الرزق إلى نفسه للإعلام بأنهم ينفقون الحلال المطلق الذي يستأهل أن يضاف إلى الله و يسمى رزقا منه".(159)

و هذا ما يؤكده ابن خلاد بقوله: "و أما الكلام في الحرام لا يكون رزقا فالدليل على ذلك أن الحرام ما يحرم عليه الانتفاع به، و يجب على الإمام أن ينزعه من يده و يصرفه إلى بيت المال، فلو كان رزقا لجاز الانتفاع به، و لم يجز للإمام أن ينزعه من يده .و الدليل عليه قول الله تعالى : "و مما رزقناهم ينفقون"، فمدحهم الله سبحانه و تعالى على ذلك، و من تصدق بالحرام يكون آثما موبخا".(160)

و استدل المعتزلة بقوله تعالى: "قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما و حلالا ".. فيري القاضي أن الله ذم نوعا من الرزق من هذين النوعين، و دل على أن الرزق لا يكون إلا حلالا(161) ، و قال الزمخشري: ..."فجعلتم منه حراما وحلالا : أي : أنزله الله رزقا حلالا كله فبعضتموه، وقلتم : هذا حلال وهذا حرام، كقولهم :هذه أنعام وحرث حجر، ما في بطون هذه الأنعام خالصة لذكورنا ومحرم على أزواجنا، آلله أذن لكم : متعلق بـ أرأيتم، وقل : تكرير للتوكيد، والمعنى : أخبروني : آلله أذن لكم في التحليل والتحريم فأنتم تفعلون ذلك بإذنه، أم تكذبون على الله في نسبة ذلك إليه، ويجوز أن تكون الهمزة للإنكار، و"أم" منقطعة بمعنى :بل أتفترون على الله، تقريرا للافتراء، وكفى بهذه الآية زاجرة زجرا بليغا عن التجوز فيما يسئل عنه من الأحكام، وباعثة على وجوب الاحتياط فيه، وألا يقول أحد في شيء جائز أو غير جائز إلا بعد إيقان وإتقان، ومن لم يوقن فليتق الله وليصمت، وإلا فهو مفتر على الله"(162)

و الرزق من الله تعالى دون العباد، فالرزق الذي يُنتفع به يكون من جهة الله و من خلقه، و ثبوت استباحته متقرر بالعقل من جهة كونه نافعا لا ضرر فيه، و إذا كان الرزق مملوكا لنا فهو من خلال الأسباب، و قد يجتهد المرء فلا يُرزق و قد يُرزق دون مشقة و دون اختيار منه و هذا كالمواريث و بهذا تكون هذه مضافة إلى الله تعالى.

فالرزق إما أن يكون من الله مباشرة أو من خلال الأسباب التي يوفرها الله للعباد، فيقال إن هذا الرزق الواصل إلى زيد هو من جهة الواهب و المتصدق، لأنه قد فعل ما به ملك، فحل محل أن يخلقه تعالى له، يدل على إباحة تصرفه فيه، و يضاف مع ذلك إليه عز وجل، لأن سبب تملكه، و إن كان من فعل العبد فإن تعالى قد فعل أمورا كثيرة لولاها و كل واحد منها لم يملك ذلك من جهة العبد، و لا صح حصول سبب التملك من جهته على ما تقدم، فيجب أن يكون مضافا لله تعالى و لذلك أضيف الإيمان إلى الله تعالى.

هل يجب الرزق على الله:

يقول ابن خلاد: "اعلم أن الله إذا علم الله تعالى من حال العبد أن له في الرزق مصلحة و لطفا في بعض التكليف، و لا مفسدة عليه في ذلك، فإنه يجب عليه أن يرزقه، و إذا علم أنه لا لطف له في الرزق، و لكنه ينتفع به و يستضر بتركه ولا مفسدة له في ذلك، فإنه لا يجب على الله تعالى أن يرزقه عند أصحابنا، و عند

البغداديين يجب على الله تعالى أن يرزقه في هذه الحالة، و عندنا إذا لم يرزقه فإنه يعوضه في الآخرة على ذلك، و لو علم أن في منع الرزق عن إنسان مصلة لبعض المكلفين فإنه يجب عليه أن يمنع و يتضمن العوض عليه"(163)

فمبنى المعتزلة على الوجوب هو على قاعدة اللطف و التحسين و التقبيح العقليين، و نلاحظ كما مر أن البصريين لم يقبلوا مبدأ الوجوب الذي قال به البغداديون.

الآجال:

الآجال عند أهل العدل و التوحيد هي الأوقات، فأجل حياة الإنسان هو وقت حياته و أجل موته هو وقت موته، فما علمه تعالى أن موته– العبد –يحدث في وقت ما، هو أجل موته.

و عند القاضي أنه لا يمتنع أن يكون المعلوم من حال المقتول أو الغريق أنه لولا القتل و ركوب البحر لعاش مدة زائدة اي أنه يرى أنه لولا وجود سبب موت ذلك العبد لكانت هناك إمكانية أن يعيش كما أن هناك إمكانية أن يموت لا محالة، و هذا ما ذهب إليه أيضا النظّام و الفوطي و أبو هاشم رحمهم الله.

و هذا الرأي هو أقرب للصواب.

يقول ابن خلاد: "اعلم أن الرجل إذا قتل آخر فإنه يجوز أن يقال :إنه لو لم يقتله لبقي، و يجوز أن يقال :لو لم يقتله لمات، عندنا، و هو مذهب الشيخين رحمهما الله، و ذهب البغداديون من أصحابنا إلى أنه كان يجب أن يعيش، و ذهب بعضهم إلى انه كان يجب أن يموت، و جه القول الأول أن الله تعالى هو الفعال للموت و الحياة، و هو مخير، إن شاء فعل في هذه الحالة و إن شاء لم يفعل، فلا يجوز أن نقطع على أحدهما، فإنه لو وجب موته لوجب إذا ذبح الواحد منا بهيمة الغير أن لا يضمن قيمتها و لا يستحق الاثم، لأنها كانت تموت، إلا أن هذا ليس بقوي، لأنه يمكن أن يقال أن القصاص يجب لأنه إذا حل الضرر عليه تنقص بنيته"(164)

و هناك من يرى أنه لو لم يُقتل لعاش حتما، و هذا ما يراه بشر بن المعتمر و البلخي و أبو جعفر الإسكافي، و حجتهم في هذا أنه قد يُقتل ألوف في وقت واحد في مكان واحد، و موتهم كذلك نقض عادة لا يجوز في غير زمان نبي، "و احتج من قال أنه كان يجب أن يعيش بأن قال :إنا لو جوزنا أن تموت

ابتداء الجماعة التي تموت بالغرق أو الهدم أو القتل لأدى إلى نقض العادة، لأن العادة لم تجر بأن مثل هؤلاء يموتون في ساعة واحدة في بلد واحدة، و الجواب أنهم إن ماتوا بالوباء و الصاعقة و غير ذلك يجوز"(165)

و أجاب القاضي على هذا الإشكال: " قد ثبت أن العادة قد جرت بموت الكثير عند وقوع بعض الأسباب، نحو الطاعون، و الصاعقة، و الرياح الحراة، و البرد الشديد، كما جرت العادة بجواز موت الكثير بالغرق و السيل و غيره، فغير ممتنع في الجمع العظيم إذا قتلهم الظالم أن يجوز أن يموتوا كلهم في تلك الحال، لولا قتله لهم، ببعض ما ذكرناه من أسباب، كما يجوز بقاؤهم أو بقاء بعضهم"(166)

فالقاضي لم يمنع موت الكثير جراء مصائب و فتن و بلاوي تعمهم، و المشاهد يؤكد على ذلك.

و هناك من يرى أن لو لم يمت قتلا أو غرقا لمات حتما، و ذهب هذا المذهب شيخنا أبو الهذيل العلاف . "و احتج من يقول أنه كان يجب أن يموت بأن لو جوزنا أن يبقى لكان هذا الرجل قاطعا عليه أجله، و لا يجوز أن يقدر أحدنا على قطع أجل أعطاه الله، قيل له :الأجل في الحقيقة هو الوقت الذي علم الله تعالى أنه يموت عنده، فلا يجوز أن يقال بأنه قطع عليه أجله"(167)

و من خالف هذا الرأي قال أنه لو كان ذلك كذلك، لما كان القاتل مسيئا، و لاحتج بقوله ان الشخص الميت كان سيموت لا محالة، و لذلك وجبت العقوبة على القاتل لأنه حرم المقتول من حقه في العيش، و لو كان ذلك كذلك، لكان تشريع القصاص عبثا.

و لو كان ذلك كذلك، لكان من يذبح شاة غيره دون إذنه محسنا، لأنه لو لم يذبحها لماتت.

قال القاضي: "على ذلك ..يكون ذابح غنم منعما محسنا و إن أتى على قطيع من اغنم، و ذلك أنه وجب في المقتول منا لو لم يقتل أن يموت في ذلك الوقت، فيجب مثله في كل حيوان، و قد علمنا أن من غلب في ظنه إن لم يذبح الغنم المملوكة لغيره أنها تموت بحادث لحقها يخشى موتها عنده أنه يكون محسنا إليه(168) "

يقول تعالى: "و لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ، فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً ، وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ".

و يقول عز و جل: "مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسْتَأْخِرُون".

هاتين الآيتين و ما يجري مجراهما هي من الأجل المحتوم، و هو الأجل الذي يعلمه الله تعالى، و لا يجوز تأخره.

غير أن هناك أجلا يجوز تقدمه و تأخره، و هو الأجل غير المحتوم، و هذا الأخير يتوقف على عدة عوامل، كتوفر الشروط و زوال الموانع، فمثلا، حين يُطلق أحدهم رصاصة على شخص ما و كان هذا الشخص في مقابل الرامي، فبهذا تحقق شرط الأجل و لم تنتف موانعه، لكن العكس، إذا لم يتحقق الشرط و لم يزُل المانع لم يتحقق الأجل، مثلا كون الشخص المطلق عليه الرصاصة لابسا لدرع واق أو واقف وراء جدار، فلن يتحقق الأجل .

قال سيدنا رسول الله صلوت ربي و سلامه عليه: "أكثر من الطهور يزيد الله في عمرك"، أيضا صلة الأرحام تزيد في الآجال، فكل الطاعات تزيد فيه.

الغلاء و الأسعار:

السعر: هو مقدار ثمن الشيء، و هو قسمان -الرخص – و -الغلاء –، فالرخيص هو انحطاط في ثمن الشيء المبيع، و الغلاء هو ارتفاعه عما جرت به العادة.

يقول ابن خلاد: "السعر عبارة عن القدر الذي يقع به التبايع ... و ليس بعبارة عن الدراهم و الدنانير" (169)

الغلاء: هو الزيادة على السعر المعتاد في وقت بيعه و مكانه أي ارتفاع السعر عما جرت به العادة في ذلك الوقت و في ذلك المكان" المحددين".

الرخص: هو نقيض الغلاء.

و الأسعار تتحدد بالموازنة بين العرض المتاح وحجم الطلب.

أما سبب الرخص و الغلاء، فننظر، فإن كان رخُص لأن الله تعالى كثّر الشيء فوجب أن يُضاف إلى الله و يُشكر على هذا، لأن هذا من نعمه و لُطفه، و إن كان سبب رخصه أنه تعالى قلل الحاجة إلى الشيء المرتفع السعر فيجب إضافة الرخص إليه تعالى، لأن سبب الغلاء من قبله تعالى، و إن كان قلل المحتاجين إليه لوباء أو ما يجري مجراه و يهلك الناس من آفة سماوية يقل معها اريع أو عكسها وجب أن يُضاف إليه تعالى لأنه الفاعل لسببه، و نفس الشيء إذا كان الله قد أحوج الناس إلى متاع آخر و لم يكن هنالك سبيل لهم إلا ببيع هذا المتاع فوجب أن يُضاف إليه تعالى لأنه الفاعل لسببه .هذا من جهة.

و من جهة أخرى، ننظر إذا كانت هناك حروب أو معارك افتعلها العباد دون سبب شرعي، فوجب نسبة الغلاء للعباد، لأن الغلاء تولد عن حروبهم، و قد يكون بسبب الاحتكار، و هو حبس التجار طعام الناس وأقواتهم عند قلتها وحاجتهم إليها ليرتفع السعر ويغلى، و الاحتكار هنا يشمل كل ما يتضرر منه العبد إن توقف عن استهلاكه كالطعام و الشراب و الملبس..، و قد رُوي عن سيدي رسول الله أنه قال" :من احتكر طعاماً أربعين ليلة فقد برئ من الله تعالى، وبرئ الله تعالى منه .وأيما أهل عرصة أصبح فيهم امرؤ جائع فقد برئت منهم ذمة الله."

فالأولى يمكن تفاديها بتهيئة الأسباب التي تُقلل على الأقل من الأضرار المتولدة، كما فعل سيدنا يوسف حين جاءهم القحط و الجفاف، و الثانية نتفاداها باتباع شرع الله فما حرمه نُحرمه و ما حلله نحلله، و إن لم يكن هناك نص حول مستجدات اقتصادية وجب سن قوانين صارمة تعمل على الحفاظ على استقرار البلاد الاقتصادي.

المنزلة بين المنزلتين:

هذه القضية من أهم القضايا الدينية التي عالجها المعتزلة، حيث ابتدأت من مشكلة سياسية كالحكم على الصحابة مثل عائشة عليها السلام و علي عليه السلام، أهما مؤمنان أم كافران؟ و ما يقال عنهما يقال عن سائر الصحابة الذين شاركوا في حرب الجمل، و قبل هذا في عهد عثمان و ما حكمه؟ هل هو كافر كما تقول الخوارج أم هو مؤمن؟

و هنا بدأت التفريعات تظهر أكثر و أكثر، كمعنى الإيمان و معنى الإمامة و هل هي من الدين و أصوله أم هي قضية فقهية أم سياسة..؟

و كما ذكر الجاحظ أن هذه الفترة بالذات كانت فترة تفرق في الأمة و لم يكن ما يسمى عام الجماعة بعام الجماعة، و يقول أبو علي الجبائي "إن أول اختلاف حدث هو اختلافهم في امر عثمان في آخر أيامه" (170)

و جراء هذا الصراع الفكري و حكم المعتزلة على صاحب الكبيرة قيل عنهم أنهم فرقة سياسية متأثرة بالذين اعتزلوا الفتنة التي حدثت بعد وفاة النبي، لكن هل هذا صحيح؟

لقد اختلفت الآراء حول مبدأ ظهور هذه الفرقة و السبب في تسميتها بهذا الاسم ، إلا أن الكثيرين يميلون و يرجحون الحادثة التي تتعلق بحادثة واصل بن عطاء و أستاذه الحسن البصري التي ذكرها الشهرستاني في كتابه الملل و النحل ، حول قضية مرتكب الكبيرة و إن كانت القصة يتعذر قبولها و الجزم بصحتها، إن هذه القضية قضية دينية بالدرجة الأولى، و لكنها في الواقع أصبحت قضية سياسية ذلك أنه على اساس من هذا الحكم حدد كل حزب من الأحزاب المتصارعة سياسيا موقع الأحزاب الأخرى ، فالعلويون يتهمون الأمويين منذ عهدهم الأول بقتل عثمان، و يتهمون الخوارج بالانقضاض عنه و تركه وحيدا يواجه مصيره، و الأمويون يلعنون عليا على المنابر، و يرون في سكوته على عثمان جريمة ، و الخوارج يكفرون عليا لقبوله مبدأ التحكيم ،كما يكفرون الذي حاربوه، و المرجئة لا يقطعون بمن هؤلاء الأحزاب هو على حق او على خطأ، فكلهم مؤمنون أول الأمر و آخره، و الله وحده هو الذي يفصل بينهم يوم القيامة، و هنا تبرز القيمة الجديدة لواصل بن عطاء في مرتكب الكبيرة من الوجهة السياسية ، لا يكفر فريقا من هؤلاء على الإطلاق كما لا يبرئ فريقا على الإطلاق، بل يرى أن أحد الفريقين فاسق لا محالة، و لكن دون تعيين، و يوشك واصل بهذا الحكم أن يسقط الأمويين و العلويين جميعا .و من هنا يذهب البعض إلى أن كلام واصل في شان مرتكب الكبيرة ، و إنزاله منزلة الفاسق ، إنما يفسر من خلال المنهج السياسي الذي كان بمثابة التمهيد لقيام الحكم العباسي ، و من المفكرين من يرى أن العباسيين ربما وجدوا في موقف المعتزلة الفكري ما يدعم كيانهم و شرعية حكمهم من جهة الحكم الفقهي ، ذلك انهم وجدوا فيهم سندا لهم ضد فقهاء السنة الذين انكروا هذه الشرعية و من ثم احتضن العباسيون المعتزلة ، رغم أن واصل بن عطاء لا علاقة له لا من قريب و لا من بعيد بالعباسيين .أيضا يرى البعض أن العباسيين أنفسهم هم من كانوا يلقبون باسم المعتزلة قبل ان يتولوا الخلافة و ذلك نتيجة للموقف الفكري الذي اتخذوه عندما خرجت دعوتهم من السر غلى العلن ، حيث فضلوا سلوك طريق محايد بين العلويين و الأمويين فيما كان بينهم من صراع ، مهم من أجل اعتزالهم هذا الدخول في هذا الصراع سموا معتزلة (171) مهما يكن من شيء فإن المعتزلة كانت لهم مكانتهم لدى العباسيين أمثال عمرو بن عبيد صديق واصل فقد كان واعظا للمنصور و كان المنصور رغم جبروته يبكي بين يديه .و كان المنصور يدعوه هو و أصحابه لكي يكونوا هم المتصرفين في شؤون الدولة باسمه ، لكنهم أبوا ذلك فلم يكونوا طامعين في السلطان ، و لما مات عمرو رثاه المنصور فكانت الحادثة الاولى و لعلها الأخيرة من نوعها ، أي يرثي الخليفة واحدا من الناس ، و يقول الجاحظ إنه بعد وفاة ابن أبي ليلى و مرو بن عبيد قال ابو جعفر المنصور (ما يقي أحد يستحي منه) .(172) و مما يروى، أنه دخل عمرو بن عبيد على المنصور فقال : يا أمير المؤمنين إن الله عز وجل يقفك ويسألك عن مثقال ذرة من الخير والشر، وإن الأمة خصماؤك يوم القيامة، وإن الله عز وجل لا يرضى منك إلا ما ترضاه لنفسك، ألا وإنك لا ترضى لنفسك إلا بأن يعدل عليك، وإن الله عز وجل لا يرضى منك إلا بأن تعدل على الرعية، يا أمير المؤمنين، إن وراء بابك نيراناً تتأجج من الجور، والله ما يُحكم وراء بابك بكتاب ولا بسنة نبيه، صلى الله عليه وسلم . فبكى

المنصور، فقال سليمان بن مجالد وهو واقف على رأس المنصور: يا عمرو قد شققت على أمير المؤمنين ! فقال عمرو: يا أمير المؤمنين من هذا ؟ قال : أخوك سليمان بن مجالد، قال عمرو: ويلك يا سليمان ! إن أمير المؤمنين يموت وإن كل ما تراه ينفد وإنك جيفة غداً بالفناء لا ينفعك إلا عمل صالح قدّمته، ولقرب هذا الجدار أنفع لأمير المؤمنين من قربك إذ كنت تطوي عنه النصيحة وتنهى من ينصحه، يا أمير المؤمنين إن هؤلاء اتخذوك سلماً إلى شهواتهم، قال المنصور: فأصنع ماذا ؟ ادع لي أصحابك أولهم ! قال : ادعهم أنت بعمل صالح تحدثه ومر بهذا الخناق فليرفع عن أعناق الناس واستعمل في اليوم الواحد عمالاً كلما رابك منهم ريب أو أنكرت على رجل عزلته ووليت غيره، فو الله لئن لم تقبل منهم إلا العدل ليتقربن به إليك من لا نية له فيه.

لقد كان لواصل بن عطاء أتباع و تلاميذ و أنصار ، كعمرو و عيسى بن حاضر ، و عثمان الطويل ، و حفص الفرد و غيرهم من الدعاة لمذهب الاعتزال ، و أن هؤلاء الدعاء كانوا ينتقلون في كل آفاق الدولة الإسلامية ، يجادلون عن مذهبهم و يكسبون أنصارا له ، من بلاد الصين شرقا إلى طنجة بلاد المغرب ، و كان واصل قد بعث من أتباعه عبد الله بن الحارث إلى المغرب كما بعث حفص بن سالم غلى خراسان ، و القاسم إلى اليمن ، و عثمان الطويل إلى أرمينايا، و الحسن بن ذكوان إلى الكوفة ، و ايوب غلى الجزيرة ، فالتف حولهم خلق كثير ، و كانوا لا يعصون لواصل امرا ، فإذا أمرهم بالخروج شتاء أو صيفا لم يمنعهم قر الشتاء و لا حر الصيف ، إنهم دائما على استعداد للبذل ، و تحمل المشاق و الأخطار ، لا يوهن من عزيمتهم ما قد يلقون من تهكم المتجبرين بهم و كيد الماكرين لهم .و لعل شاعر المعتزلة صفوان الأنصاري كان اول من انبرى للدفاع عن المعتزلة خاصة واصل بن عطاء ، يقول صفوان: في قصيدة للرد على بشار بن برد :

متى كان غزال له ابن حوشب ...غلام كعمرو أو كعيسى بن حاضر
أما كان عثمان الطويل ابن خالد ...أو القرم حفص نهية للمخاطر
له خلف شعب الصين في كل ثغرة ...إلى سوسها الأقصى وخلف البرابر

رجال دعاة لا يفلّ عزيمهم ...تهكم جبار ولا كيد ماكر
إذا قال مروا في الشتاء تطوعوا ...وإن كان صيف لم يخف شهر ناجر
بهجرة أوطان وبذل وكلفة ...وشدة أخطار وكد المسافر
فأنجح مسعاهم وأثقب زندهم ...وأورى بفلج للمخاصم قــاهر
وأوتاد أرض الله في كل بلدة ...وموضع فتياها وعلم التشاجر
وما كان سحبان يشق غبارهم ...ولا الشدق من حيي هلال بن عامر

ولا الناطق النخار والشيخ دغفل ...إذا وصلوا إيمانهم بالمخاصر

ولا القالة الأعلون رهط مكحّل ...إذا نطقوا في الصلح بين العشائر

بجمع من الجفين راض وساخط ...وقد زحفت بدّاؤهم للمحاضر

و هذا يعني أن منهج المعتزلة لم يكن مجرد موقف شخصي لفرد او مجموعة صغيرة متجانسة عقليا في بيئة البصرة ، بل كان دعوة ينشط الدعاة في نشرها على اوسع نطاق ، عن طريق الجدل و الحجاج و يقال أن الآخذين بالاعتزال في تاهرت بعد سقوط الأمويين بلغوا ثلاثة آلاف رجل و هذا يؤكد كلام صفوان و يتأكد به .و ما يؤكد هذا ، أنه من المعروف أن مؤسس دولة الأدارسة ادريس بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن ابي طالب ، كان قد فر من الحجاز على اثر معركة "فخ" سنة169 هـ ، و استقر بالمغرب الأقصى عند اسحاق بن محمد بن عبد الحميد الأوربي المعتزلي ، زعيم قبيلة "أوربة" مدة ستة أشهر ، ثم بايعته هذ القبيلة سنة172 هـ .و نعود إلى أصل الموضوع و السؤال الذي طرحناه ، و هو هل كانت المعتزلة فرقة دينية أم حزبا سياسيا ، فأقول ، من الواضح الآن أنهم فرقة دينية ، تسعى لنشر معتقداتها و آرائها في قضايا الاعتقاد التي كانت مطروحة من قبل الفرق الدينية و الأحزاب السياسية الأخرى ، و الانسجام الموجود بين الدولة العباسية و المعتزلة يبدو لنا على المستوى الحضاري مفهوما و طبيعيا للغاية ، فمنطق هذه الدولة اسلامي رحب ، تريد به أن تستوعب الشعوب التي دخلت في الإسلام إلى جانب العرب ، و أن يتمكن الفكر العربي الإسلامي أن يواجه هذه النقلة الحضارية الجديدة بكل أعبائها ، و كان المعتزلة هم تلك الفرقة الذين تحملوا عبء النقلة دون أن يتركوا زمام العقيدة الإسلامية تنفلت من أيديهم ، لكن يجدر بنا أن نشير إلى أن المعتزلة الأوائل و جيل واصل و عمرو و اصحابهما كانوا بعيدين عن مواقع السلطان و نفوذهم كما ذكرت عن عمرو و علاقته بالسلطان ، مكتفين بصلاتهم الشخصية بالخلفاء ، إلى ان ولي المأمون الخلافة و كان محبا للعلم محبا للاطلاع ، فأنشأ بيت الحكمة ، و جلب إليه المصنفات في كل لغة ، و عكف المترجمون على ترجمتها ، و في هذا الزمن ظهر ابن ابي دؤاد استوزر للمأمون و للمعتصم و الواثق من بعده فكان نافذ الكلمة لديهم ، و كان المأمون يعقد مجالسا يضم فيها كل أصحاب المذاهب و الملل و يجري بينهم الحوارات بكل حرية ، و يكون الانتصار لصاحب الحجة و البرهان و الدليل ، و كان من بين أهم المواضيع التي دارت في تلك المناظرات موضوع خلق القران ، و من بين الفرق التي كانت تقول بخلق القران و كانت من ضمن من يناظر في هذه المجالس الجهمية ، و الضرارية و النجارية و كان أهم المناظرين عيسى برغوث و غيره ممن يقول بخلق القران ، فهذه المقولة ليست حكرا على المعتزلة بل معظم

الفرق تقول بها إلا أهل الحديث ، و كان المأمون يظن أنه متى أعلن رأيه للعلماء و فقهاء الأمة أجابوه إلى إعلان رضاهم به ، و لكن النتيجة كانت على عكس ما قدر ، فقالوا ان ذلك بدعة و آخرون كفروا القائل بذلك ، و لما ايقن المأمون إخفاق تجربته حمل الناس على ذلك بالقوة ، و امتحن الكل فمنهم من أقر و منهم من لم يفعل حتى بقي اثنين من المنكرين هما أحمد بن حنبل و محمد بن نوح .و عرفت هذه الأحداث بمحنة الإمام أحمد .و في هذا العهد كان جيل جديد من المعتزلة بأخذ باللمعان و يهمين على الحياة العقلية ، حتى اصبحت مبادئ الاعتزال معروضة على جمع الطبقات العامة و الخاصة و من أبرز هؤلاء كان ابو الهذيل العلاف و تلميذه ابراهيم النظام ، و ثمامة بن أشرس ، و بشر بن المعتمر ، و ابو عثمان الجاحظ ...و مما يؤكد هذا ، أن لصا لقي أبا الهذيل فأمسك بمجامع جيبه و قال له : انزع ثيابك ، فقال ابو الهذيل : استحالت المسألة ، قال : و كيف ؟ قال تمسك بموضع النزع و تقول لي انزع ، أأنزعه من ذيله ام من جيبه؟ ، قال انت ابو الهذيل؟ قال نعم . فتركه (173) ، و كان أبو الهذيل يأخذ من السلطان في كل سنة ستين ألف درهم و يفرقه على اصحابه .و استمرت علاقة المعتزلة بالسلطان بعد وفاة المأمون ، إذ كان اخوه المعتصم الذي ولي الخلافة بعده ، يسير عل نهجه و مبادئه ، و كان أحمد ابن أبي دؤاد نافذ الكلمة عنده ، حتى إذا بلغت الخلافة للواثق ، حمل الناس على القول بخلق القران ، و رفض شهادة من يقول بغير ذلك ، و وصل الأمر بالواثق إلى نتيجة لم يستطع إيجاد حل لها ، فجاء المتوكل و انقلب على الواثق و فكر خلق القران و ضرب المعتزلة في أشخاصهم ضربة عنيفة ، فأقصاهم من مراكز القضاء و الإفتاء ، و استصفى أموالهم و زج بهم في السجون ، و في نفس الوقت علا صوت أهل السنة فبدأت حملات الانتقام و التكفير ، و في مقابل هذا وقف المتوكل بجانب المحدثين و أكرمهم و أمرهم بان يحدثوا بأحاديث الصفات و الرؤية ، ثم أمر نائب مصر أن يحلق لحية القاضي بمصر أبي بكر محمد بن ابي الليث (و هو الذي عذب الناس في المحنة) و أن يضرب به و يطوف به على حمار ففعل (174) و انبرى الشعراء لمدح المتوكل منهم البحتري و أبو بكر بن الخبازة ، و مما قال هذا الأخير :و بعد فإن السنة اليوم أصبحت ... معززة حتى كأن لم تذلل . إلى ان يقول عن المتوكل :و جامع شمل الدين بعد تشتت ... و فاري رؤوس المارقين بمنصل .و هذا مما يتعجب له فقد كانوا البارحة يعيبون على المأمون تعذيبه للناس أما تعذيب المتوكل للآخرين فمسموح به بل و مأجور على فعله .و هنا تراجع العقل و تراجعت المعتزلة أمام هذه الحملة الضارية ، و علا صوت الفقهاء الذي احتلوا أماكن رسمية في الدولة .لكن هذا التراجع لم يقض عليهم و يستأصلهم ، فقد ظل للمعتزلة وجودهم في القرن الثالث ، و كان لهم تأثير مباشر في الحياة العقلية للمسلمين ، حتى إذا قامت الدولة

البويهية عام334 هـ بالأمر في القرن الرابع وجد المعتزلة أمامهم فرصة للانتعاش ، صحيح ان التشيع كان مذهب البويهيين ، لكن المعتزلة و الشيعة تقربوا لبعضهم البعض و اصفوا خلافاتهم ، فقد رأت الشيعة ان المعتزلة ستكون لهم سندا نصيرا جديدا ضد المعارضة ، و في هذا الزمن انتشر مذهب الاعتزال مرة أخرى في مناطق عيدة كخراسان و العراق و ماوراء النهر و اعتنقته جماعة من الفقهاء .و هنا ظهر للمعتزلة رجل خطير الشأن ، و هو الصاحب بن عباد المعتزلي ، الذي استوزر لمؤيد الدولة البويهي ، ثم لأخيه فخر الدولة ، و عين القاضي عبد الجبار قاضي القضاة ، و كان هذا الوقت زمنا لسطوع نجم المعتزلة ثم أفوله، ذلك أن فخر الدولة تنكر لهم على إثر وفاة الصاحب بن عباد ، فتشردوا و لم يجتمع لهم شمل بعدها، و بذلك طوي هذا التاريخ الحافل بالنشاط الفكري الذي كان المعتزلة قطب رحاه.

و نعود لتعريف المنزلة بين المنزلتين:

يورد الشهرستاني قولا لواصل بن عطاء كونه أول من قال بهذا الرأي: "إن الإيمان عبارة عن خصال خير إذا اجتمعت سمي المرء مؤمناً وهو اسم مدح، والفاسق لم يستكمل خصال الخير، ولا استحق اسم المدح، فلا يسمى مؤمناً، وليس هو بكافر أيضاً؛ لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه لا وجه لإنكارها، لكنه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة؛ فهو من أهل النار خالداً فيها؛ إذ ليس في الآخرة إلا فريقان : فريق في الجنة، وفريق في السعير؛ ولكنه تخفف عنه النار"(175)

فالإيمان عند واصل بن عطاء لا يعدو كونه خصالا و قيما متى تحققت في الفرد جاز تسميته بالمؤمن، و متى خرجت منه هذه الخصال سُمي فاسقا إن كان ممن ينطقون بالشهادة، و ليس كافرا، لأنه لم يستكمل خصال الخير و لم يجمعها فمن جمع هذه الخصال سُمي مؤمنا .و ربما كان دليله على هذا قول النبي: "الإيمان بضعٌ وسبعون أو بضعٌ وستون شُعْبة، فأفضلُها قولُ :لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شُعْبة من الإيمان".

و يدل على هذا ما ذكره القاضي في الطبقات حين أرسل واصل بن عطاء حفص بن سا لم لمناظرة جهم : "قال واصل: إذا و صلت إلى بلده فالزم سارية ثم استدع لمناظرة جهم، و لقنه مسألتين :إحداهما سله عن الإيمان، خصلة واحدة أم خصال؟ فإن قال بل خصلة واحدة و هي المعرفة فقل له :فمن أصاب هذه الخصلة فقد أصاب الإيمان كله، فإذا قال نعم، فقل له، فمن أخطأها أصاب الكفر كله، فإن قال نعم، و لا بد له، فقل له :فيجب أن يكون اليهودي نصرانيا و النصراني مجوسيا.

ثم لقنه دليلا آخر فقال :قل له حدثني عن رأى السماء بخراسان، فعلم إنها مصنوعة و لها صانع، أهو مؤمن؟ فإذا قال :نعم، فقل له :فإن صار إلى البصرة، فرأى السماء فيها فشك هل لها صانع؟ أشكه في ذلك كفر؟ فإذا قال نعم انتقض عليه أن الإيمان خصلة واحدة"(176)

و بالتالي فقد قرر واصل أن الإيمان اعتقاد و قول و عمل.

و يعتقد المعتزلة أن واصلا لم يفعل شيئا سوى أنه أعاد الحقيقة لمجراها فقوله هو الحق في هذه المسألة، فيقول القاضي: "فإن قيل كيف تقولون أن هذا المذهب حدث بعد، و معلوم أن قولهم بالمنزلة بين المنزلتين أحدثه واصل بن عطاء؟ قيل له :إن قوله هو الذي حكيناه، و إنما شدد في ايامه لما ظهر من الخوارج في تكفير أهل الكبائر و المرجئة أنهم مؤمنون، و لتشدده وصف بأنه أحدث هذا القول و إنما أحدث التصنيف فيه و الرد عليهم "يضيف قائلا" :إنه لا خلاف من قبل، أن المرتكب للكبائر فاسق، و أنه يستحق اللعن، و إنما قال قوم فيه بأنه كافر أو مؤمن و لا دليل لهم على ذلك، فالذي قلناه هو المجمع عليه، و قد روينا عن أمير المؤمنين عليه السلام ذلك"(177)

أي أن الأصل كان قول واصل لكن حين اشتد الجدال و اختلفت الآراء و قرر واصل قوله اعتُقد أنه هو من أحدثه، و يبدو أن القاضي يرجع القول بالمنزلة بين المنزلتين لما رُوي عن سيدنا علي في ذلك.

و يذكر المرتضى أن واصل هو أول من أظهر المنزلة بين المنزلتين، لأن الناس كانوا في أسماء أهل الكبائر من أهل الصلاة على أقوال، و أن عمرو بن عبيد كان من أصحاب الحسن و تلاميذه، فجُمع بينه و بين واصل ليناظره فيما أظهره من القول بن المنزلة بين المنزلتين، و انتهت المناظرة بقول عمر بن عبيد :ما بيني و بين الحق عداوة و القول قولك، فليشهد عليّ من حضر أني تارك المذهب الذي كنت إليه من نفاق صاحب الكبيرة من أهل الصلاة(178) .

و قد أورد الخياط رأي واصل في معرض الرد على ابن الراوندي الملحد فيقول: "... و حكم الله في صاحب الكبيرة في كتابه أن لعنه و برئ منه و أعد له عذابا عظيما فقال: "ألا لعنة الله على الظالمين" و قال: "و أن الفجار لفي جحيم"، و ما أشبه ذلك من القران فوجب أن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن بزوال أحكام المؤمن عنه في كتاب الله و وجب أنه ليس بكافر بزوال أحكام الكفار عنه و وجب أنه ليس بمنافق في زوال أحكام لمنافقين عنه في سنة رسول الله صلى الله عليه و سلم، و وجب أنه "فاسق"، فاجر لإجماع الأمة على تسميته بذلك و بتسمية الله له في كتابه، فكيف يكون واصل بن عطاء رحمه الله و المعتزلة قد خرجت من الاجماع

بقولهم بالمنزلة بين المنزلتين؟ ... و هل يكون قول أوضح صوابا و لا أصح معنى من قول المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين؟ و لو كان شيء من الدين علم باضطرار العلم قول المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين"(179)

فتسمية الفاسق بهذا الاسم هي تسمية شرعية محضة، و الله تعالى في كتابه بين أن صاحب الكبيرة لا هو بمؤمن و لا هو بكافر، لأن أحكام المؤمن و الكافر و المنافق قد زالت عنه في كتاب الله، وبالتالي هو فاسق، و هذا ما أجمعت عليه الأمة و مما يُعلم باضطرار.

و في تعريف المنزلة بين المنزلتين يقول القاضي عبد الجبار: "الكلام في المنزلة بين المنزلتين :الأصل في ذلك، أن هذه العبارة إنما تستعمل بين شيئين ينجذب إلى كل واحد منهما ما يشبه، هذا الأصل في اللغة، و أما في اصطلاح المتكلمين، فهو العلم بأن لصاحب الكبيرة اسم بين الاسمين، و حكم بين الحكمين".(180)

فصاحب الكبيرة كما بينه القاضي له اسم بين الاسمين، فلا يكون اسمه اسم الكافر، ولا اسم المؤمن، وإنما يسمى فاسقاً .وكذلك صاحب الكبيرة له حكم بين الحكمين، فلا يكون حكمه حكم الكافر، ولا حكم المؤمن بل يفرد له حكم ثالث، وهذا الحكم الذي ذكرناه هو سبب تلقيب المسألة بالمنزلة بين المنزلتين، فإن صاحب الكبيرة له منزلة تتجاذبها هاتان المنزلتان، فليست منزلته منزلة الكافر ولا منزلة المؤمن؛ بل له منزلة بينهما .ففيما تسمي الخوارج مرتكب الكبيرة كافرا و المرجئة مسمل عاصيا و الحسن بأنه منافق فالمعتزلة تسميه فاسقا، و الكبيرة من عظائم الآثام و الفواحش المقترنة بوعيد، كالقتل بغير وجه حق، و الزنا و الظلم و أكل الربا.

و الفاسق هو من يشهد أنه لا إله إلا الله محمد رسول بلسانه لكنه يرتكب الكبائر أي أن عمله ليس مصدقا لما يشهد به .و هو صاحب المنزلة .يعامل معاملة المسلم في الدنيا و معاملة الكافر في الآخرة، فهو ليس بمؤمن لزوال أحكام المؤمن عنه في كتاب الله، ووجب أنه ليس بكافر، لزوال أحكام الكفار عنه، ووجب أنه ليس بمنافق لزوال أحكام المنافقين عنه في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ووجب أنه فاسق فاجر لتسمية الله له بذلك.

يضيف القاضي قائلا: "إذا ثبت هذا فاعلم أن المكلف لا يخلو حاله من أمرين، فإما أن يكون مستحقا للثواب أو يكون مستحقا للعقاب، فإذا كان مستحقا للثواب، فهو من أولياء الله، و إن كان مستحقا للعقاب فهو من أعداء الله تعالى، ثم أنه إن كان مستحقا للثواب، فلا يخلو إما أن يستحق الثواب العظيم، أو يستحق ثوابا دون ذلك، فإن استحق الثواب العظيم فلا يخلو إما أن يكون من بني آدم، أو لا يكون، فإن

لم يكن من بني آدم فإنه يسمى ملكا و مقربا و ما يجري هذا المجرى و إن كان من بني آدم يسمى نبيا و مصطفى و مختارا و مقربا و ما يجري هذا المجرى و إن استحق ثوابا دون ذلك فإنه سمي مؤمنا برا تقيا صالحا سواء أكان من الجن أو الإنس، و إذا كان من أعداء الله تعالى فلا يخلو إما أن يكون مستحقا للعقاب العظيم أو لعقاب دون ذلك، فإن كان مستحقا للعقاب العظيم، فإنه يسمى كافرا، و الكفر أنواع، من ذلك النفاق، و منه الارتداد، و منه التهود، و التنصر، و التمجس، و إن استحق عقابا دون ذلك يسمى فاسقا"(181)

أي أن المكلف من حيث استحقاق الثواب و العقاب على قسمين، فالأول :فإما أن يكون مستحقا للثواب فهو من أولياء الله و إما أن يكون مستحقا للعقاب و هو من أعداء الله.

أما الثاني :فإما أن يكون مستحقا للعقاب العظيم فهو الكافر و المنافق و المرتد، و إما أن يكون مستحقا لعقاب دون ذلك سمي فاسقا، و هو المرتكب للكبيرة صاحب المنزلة بين المنزلتين.

و الإيمان هو اعتقاد الحق و إعراب عنه باللسان و تصديقه بالعمل، فمن أخل بالاعتقاد و إن شهد و عمل فهو منافق و من أخل بالشهادة فهو كافر و من اخل بالعمل فهو فاسق.

و يذهب أبو الهذيل و القاضي إلى أن الإيمان هو عبارة عن أداء الطاعات من فرائض و نوافل و اجتناب للمقبحات.

أما أبو علي و أبو هاشم فيقولان أنه عبارة عن أداء الطاعات من فرائض— دون النوافل –و اجتناب المقبحات.

أما الأصم فيرى أن الإيمان جميع الطاعات، و من عمل كبيرا ليس يكفر من أهل الملة فهو فاسق بفعله الكبير .لا كافر و لا منافق، مؤمن بتوحيده و ما فعله من طاعته.

و قال إبراهيم أنه اجتناب الكبائر، و الكبائر ما جاء فيها وعيد و قد يجوز أن يكون فيما لم يجيء فيه الوعيد كبيرة عند الله و يجوز أن لا يكون فيه كبيرة و إن لم يكن فيه كبيرة عندنا و عند الله سبحانه و إن كان فيما لم يجيء فيه الوعيد كبيرة فالتسمية له بالإيمان و بأنه مؤمن يلزم اجتناب ما فيه من الوعيد عندنا فأما عند الله سبحانه فاجتناب كل كبير.(182) .

و الجبائي قال: "من عزم أن يخون في درهم و ثلثين في الوقت الثاني من حال عزمه ثم جاء الوقت الثاني و أراد ذلك و فعله ، فسق، لأن العزم في ذلك كفعل المعزوم عليه و الإرادة لأخذ الدرهم و ثلثين كأخذ الدرهم و ثلثين، فإذا اجتمع ذلك فهو كخائن خمسة دراهم"(183)

معنى هذا الكلام أن للعبد عزما و إرادة و فعلا، و لكل من هذه الثلاثة دلاهما و ثلثين، و عند جمعها تكون خمسة و بها يفسق السارق حتى و إن لم يكن سارقا في الحقيقة إلا درهما و ثلثي الدرهم.

و اختلفت المعتزلة في تسمية الفاسق، فقال بعضهم يُسمى "آمن" و لا يسمى "مؤمن" و هو قول عباد، و منهم من قال لا يسمى مؤمنا و آمن، و أبو علي الجبّائي يذهب إلى تسميته بالمؤمن و هذا من خلال مذهبة في "أسماء اللغة" و "أسماء الدين"

و في قوله تعالى: "و إن طائفتان المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا فإن بغت إحداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي" أطلق فيه الله اسم المؤمن على الباغي لكن على سبيل التقييد فقد أراد به قبل البغي، و مثل ابن خلاد على هذا قائلا: "لا تؤذ المؤمن قبل الردة، فإن ارتد فاقتله، فيطلق اسم المؤمن عليه قبل الارتداد و كذلك هذا" (184)

و المسلم عند المعتزلة هو المؤمن أي على معنى واحد، "و اعلم أن المؤمن و المسلم عبارتان عن معنى واحد، بدليل" فأخرجنا من فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين "فأطلق الاسمين جميعا على شيء واحد"(185)

و يذهب أبو بكر الأصم إلى تسمية الفاسق بالمؤمن كما ذكر الأشعري في المقالات.

الوعد و الوعيد:

كما تقدم في بداية البحث، فإن قضية الوعد و الوعيد كانت قد أثيرت منذ زمن غيلان على ما ذكر في كتاب فضل الاعتزال، حيث صنف فيها و كتب حولها.

و مما يؤكد أن واصل قد قال بالوعد و الوعيد هو مناظرة عمرو بن عبيد لعمرو بن العلاء في مسألة الوعد و الوعيد، حيث قال :هذا الأخير لعمرو: يا أبا عثمان إنك أعجمي و لست بأعجم اللسان و لكن أعجم الفهم فإن العرب إذا وعدت أنجزت و إذا أوعدت أخلفت و أنشد:

إني إذا اوعدته أو وعدته ... لمخلف إيعادي و منجز موعدي.

فأجابه عمرو: إن الشاعر قد يكذب و يصدق و لكن حدّثني عن قوله تعالى" :لأملأن جهنم من الجنة و الناس أجمعين "إن ملأها فتقول صدق؟ قال :نعم، قال فإن لم يملأها فتقول صدق؟ فسكت.

و أضاف القاضي قائلا :إن عمرو بن عبيد قال لابي عمرو" :شغلك الأعراب فهلا قلت في إنجاز الوعيد ما قاله الشاعر:

إن أبا ثابت لمجتمع ... الرأي شريف الآباء و البيت.

لا يخلف الوعد و الوعيد و لا ... يبيت من ثأره على فوت.

فسكت أبو عمرو(186) .

فرتب المعتزلة على هذا الاصل أن الله سبحانه لا بد أن يفي بما وعد به المؤمنين المتقين من ثواب و أن ينجز ما أوعد به المذنبين من عقاب.

يذكر ابن عقيل الحنبلي المعتزلي كلاما عن أبي الهذيل العلاف في الأعمال قائلا: "كان أبو الهذيل العلاف، شيخ وقته في المعتزلة، يرى أن ليس فعل العبد مباح، بل الأعمال الواقعة منا لا تخلوا أن تقع طاعة أو معصية، فقال له رجل كوفي :ألست تقول إن أفعالك لا تخلوا من طاعة و معصية؟ قال: بلى .قال: فلبسك ثيابك هذه الجدد طاعة لله أو معصية له؟ فقال: إن كنت لبستها لأظهر بها نعمة الله عليّ، و أؤدي فيها فرائضه، فذلك داخل تحت قوله: "خذوا زينتكم عند كل مسجد" و "و أما بنعمة ربك فحدث" فذلك طاعة الله، و إن كنت لبستها لأباهي بها الأغنياء و لأغايظ بها الفقراء، فهي معصية، و لا يمكنني أن أقول مفصحا "إني لبستها أريد بلبسي لها الجهة المحمودة" فأكون مزكيا لنفسي و الله تعالى يقول: "فلا تزكوا أنفسكم" و لا أقول: "لبستها للجهة المذمومة" فأكون قد فضحت نفسي، و قد نهاني الله عن ذلك بقوله : لا يزال العبد في ستري ما ستر نفسه، و قال النبي صلى الله عليه و سلم: من أتى هذه القاذورات شيئا فليستتر بستر الله"(187)

فالأعمال لا تخلو إما أن تكون طاعة و إما أن تكون معصية، لكن هناك عمل آخر غير هذين القسمين و هو لحصول لذة في نفسه كدفع البرد أو الحر...

و المعاصي المرتكبة قسمان صغائر و كبائر فالصغائر ما لم يأت فيها وعيد و الكبائر ما أتى فيها وعيد و لا تسقط إلا بالتوبة و قد تكون الكبيرة صغيرة و إنما صارت كبيرة بالإضافة إلى ثواب صاحبها، و هذا نقلا عن الزمخشري فيما يراه، حيث يقول: "و الكبيرة و الصغيرة إنما وصفتا بالكبر و الصغر بإضافتهما إما إلى طاعة أو معصية أو ثواب فاعلهما"(188) ، و قال في موضع آخر: "الكبائر الذنوب التي لا يسقط عقابها إلا بالتوبة و قبل التي يكبر عقابها بالإضافة إلى ثواب صاحبها".(189)

فالمعتزلة مختلفون في تحديد الصغيرة و الكبيرة مع إقرارها بالصغائر و الكبائر و هم على ثلاثة أقوال، فقال فريق منهم أن كل ما أتى فيه الوعيد فهو كبيرة و كل ما لم يأت فيه ذلك فهو صغيرة.

و منهم من قال كل ما أتى فيه الوعيد فكبيرة و كل ما كان مثله في العظم فهو كبير و كل ما لم يأت فيه الوعيد أو في مثله فقد يجوز أن يكون كله صغيرا، و يجوز أن يكون بعضه صغيرا و ليس يجوز ألا يكون صغيرا و لا شيء منه.

و جعفر بن مبشر يذهب إلى أن كل عمد كبير و كل مرتكب لمعصية متعمدا لها فهو مرتكب كبيرة . (190).

و قد بيّن الزمخشري صنوف الكبائر بنقول عن الصحابة: "... عن علي رضي الله عنه الكبائر سبعة :الشرك و القتل و القف و الزنا و أكل مال اليتيم و الفرار من الزحف و التغرب بعد الهجرة و زاد ابن عمر السحر و استحلال الحرام، و عن ابن عباس أن رجلا قال له الكبائر سبع فقال هي إلى سبعمائة أقرب لأنه لا صغيرة مع الإصرار و لا كبيرة مع الاستغفار".(191)

و يظهر أن الزمخشري يميل لرأي ابن عباس، انطلاقا من التحسين و التقبيح العقليين.

و الكبيرة عند القاضي عبد الجبار يعرفها بقوله: "إن الكبيرة في عرف الشرع هو ما يكون عقاب فاعله أكثر من ثوابه إما محققا و إما مقدرا"(192)

و قد كان هناك معتزلة يقولون بالإرجاء .أو توقفوا في المسألة، و رغم ذلك تم عدهم من المعتزلة.

أما الوعد فيقول عنه القاضي: "فهو كل خبر يتضمن إيصال نفع إلى الغير أو دفع ضرر عنه في المستقبل، و لا فرق بين ان يكون حسنا مستحقا، و بين أن لا يكون كذلك، ألا ترى أنه كما يقال إنه تعالى وعد

المطيعين بالثواب، فقد يقال لهم وعدهم بالتفضل مع أنه غير مستحق، و كذلك يقال: فلان وعد فلانا بضيافة في وقت يتضيق عليه الصلاة مع أنه يكون قبيحا، و هكذا يقال إن أحدنا وعد غيره بتمليكه جميع ما يملكه حتى إنه يفقر نفسه مع أنه يكون قبيحا، لقوله تعالى" :و لا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك و لا تبسطها كل البسط"(193)

و الوعد لا بد أن يتضمن الترغيب في الفعل الذي علق الله تعالى الوعد به، فيقوم مقام الأمر، و الترغيب يدل على إرادة الفعل.

و الوعيد هو كل فعل يتضمن إيصال ضرر إلى الغير أو تفويت نفع عنه في المستقبل، و لا فرق بين أن يكون حسنا مستحقا، و بين أن لا يكون كذلك، و الوعيد يدل على عدم رغبة في ذلك الفعل الذي علق به، فلا يُزجر إلا عن المكروه.

و الوعيد و تكراره لطف من الله تعالى للمكلف، و كل ما يجري مجرى الوعد فهو لطف و هذا كالتوبيخ و اللوم و التبكيت.

و اختلف أبو علي مع أبو هاشم فقال أبو علي أنه يجب أن يكون الوعيد لطفا لمن خوطب به لا محالة، و كذلك قوله في اللعن و الطبع إنهما يجب كونهما لطفا لمن فُعل بهما.

و أما أبو هاشم فقال أنه ليس يجب ذلك لا محالة، بل يجوز أن يكون اللطف لمن تناوله و يجوز أن يكون لطفا لغيره، و لا يجب القطع على شيء من ذلك.

و الوعيد فيما يرى شيخنا أبو علي، أنه جار مجرى العقوبة، و يجعله في حكم الذم.

و أصل الوعد و الوعيد يقترب كثيرا و يتداخل مع أصل المنزلة بين المنزلتين.

و يبدو أن للجاحظ رأيا مخالفا لأصحابه و هو أن مرتكب الكبيرة غير مخلد في النار، و قد بنى رأيه على أن "المسلم" يقر بوحدانية الله و عدله و ينزهه عن الجسمية و يشهد بكون الرسول صلى الله عليه و سلم رسولا، أي أن الجاحظ يتكلم عن" المسلم "مرتكب الكبيرة، و القضية التي ناقشها واصل بن عطاء و عمرو بن عبيد و غيرهما هي في "المؤمن" مرتكب الكبيرة.

و قد سبق و أشرت إلى أن الإيمان عند المعتزلة معرفة بالقلب و إقرار باللسان و عمل بالجوارح، و أن كل عمل فرضا كان أو نفلا إيمان على اختلاف طفيف، و يلتقي المسلم مع المؤمن في الشهادة بوحدانية الله، و برسالة النبي محمد صلى الله عليه و سلم، لكن المؤمن لا يتوقف عند هذا الحد بل لا بد من العمل، و إلا لم يعد مؤمنا، و هذا ربما هو الفرق بين المسلم و المؤمن، و سقوط العمل يعني سقوط الإيمان جملة، لكن الجاحظ يرى أن المسلم الذي لم يشفع له إيمانه بالعمل إنما يجازى في الآخرة على تقصيره حقا، لكته و لكونه مسلما موحدا يعتقد بعدالة الله و ينزهه عن الجسمية و يشهد بأن محمدا رسول الله، فيختلف اختلافا جوهريا عن الكافر، و من ثم فإن المسلم لا يخلد في النار (194) .

لكن من خلال بحثنا فيما تيسر الوصول إليه أنه يقول بالتخليد، حيث يراه مشؤوما من أهل النار مع الكافر.

و يورد ابن خلاد الخلاف الحاصل قائلا أن القائلين بالخروج من النار لا يخلو قولهم من أحد أمرين :إما أن يقولوا أن عقاب أهل النار يكون منقطعا، و إما أن يقولوا أن عقابهم يكون مؤبدا إلا أن الله تعالى يتفضل عليهم بالإخراج من النار، و بطل الأول لدليل ما بيناه أن العقاب كالذم، ثم الذم على سبيل الدوام، فكذلك العقاب على سبيل الدوام، و بطل الثاني، لأن الأمة أجمعت على أن المكلف في الآخرة إما أن يكون مثابا أو معاقبا، و على ذكره في حال خروجه من النار و دخوله الجنة لا يكون مثابا و لا معاقبا، و قد بينت بعضا من هذا الكلام مع كلام الخوارزمي أعلاه.

و مرتكب الكبيرة و إن كان موحدا مصيره إلى النار و مخلد فيها، و فق عدل الله، فلا يجوز أن يُخل بما وعد أو أوعد به، و يترتب على ذلك انتفاء الشفاعة لأهل الكبائر .و استدل أهل العدل بجملة من الآيات كقوله تعالى" الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لاَ يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُواْ إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَن جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُون"

و قوله تعالى :قال تعالى: "إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي عَذَابِ جَهَنَّمَ خَالِدُون"

يقول القاضي عبدالجبار: "إن المجرم اسم يتناول الكافر والفاسق جميعاً، فيجب أن يكونا مرادين بالآية معنيين بالنار؛ لأنه تعالى لو أراد أحدهما دون الآخر لبينه، فلما لم يبينه دل على أنه أرادهما جميعاً .ثم قال :والكلام

في أن اسم المجرم يتناول الكافر والفاسق جميعاً ظاهر في اللغة والشرع جميعاً .أما من جهة اللغة؛ فلأنهم لا يفرقون بين قولهم :مذنب، وبين قولهم مجرم، فكما أن المذنب شامل لهما جميعاً، فكذلك المجرم .وأما من جهة الشرع :فلأن أهل الشرع لا يفرقون بين قولهم مجرم لزناه، وبين قولهم: فاسق لزناه"(195)

قوله : " يُوصِيكُمُ اللّهُ فِي أَوْلاَدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ فَإِن كُنَّ نِسَاء فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلأُمِّهِ السُّدُسُ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَآؤُكُمْ وَأَبناؤُكُمْ لاَ تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعاً فَرِيضَةً مِّنَ اللّهِ إِنَّ اللّهَ كَانَ عَلِيما حَكِيما .وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُم مِّن بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلاَلَةً أَو امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِن كَانُوَاْ أَكْثَرَ مِن ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاء فِي الثُّلُثِ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَآ أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَآرٍّ وَصِيَّةً مِّنَ اللّهِ وَاللّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ . تِلْكَ حُدُودُ اللّهِ وَمَن يُطِعِ اللّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ .وَمَن يَعْصِ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُّهِينٌ"

و استدل القاضي بقوله تعالى: "وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ الدِّينِ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ"

يقول القاضي عبدالجبار: "... الآية تدل على أن الفاجر وإن كان من أهل الصلاة فهو من أهل الوعيد ومن أهل النار، وأنه إذا لم يتب ومات على ذلك فهو في الجحيم لا يغيب عنها، وذلك يدل على الخلود؛ لأنهم إذا لم يغيبوا عنها ولا لحقهم موت وقتاً فليس إلا العذاب الدائم"(196)

و قوله: "وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلاَّ خَطَئًا وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَئًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلاَّ أَن يَصَّدَّقُواْ فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مْؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِّيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةً فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللّهِ وَكَانَ اللّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا .وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا .يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللّهِ فَتَبَيَّنُواْ وَلاَ تَقُولُواْ لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلاَمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا

تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِندَ اللّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنتُم مِّن قَبْلُ فَمَنَّ اللّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُواْ إِنَّ اللّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا"

يقول القاضي عبد الجبار: "ووجه الاستدلال هو أنه تعالى يبين أن من قتل مؤمناً عمداً جازاه الله جهنم خالداً فيها وعاقبه وغضب عليه ولعنه...وفي ذلك ما قلناه"، ويقول في موضع أخر : "وقوله تعالى: "ومَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُّتَعَمِّداً"، يدل على أن قتل المؤمن علة وجه التعمد يستحق به الخلود في النار، إلى أن قال: ولا يمكن حمل الكلام في الآية على الكافر إذ قتل متعمداً من وجهين: الأول: أنه عام، لأن لفظة "من" إذا وقعت في المجازاة كانت شائعة في كل عاقل .الثاني: أنه تعالى جعل ذلك جزاء لهذا الفعل المخصوص، ولا يعتبر بمحال الفاعلين، بل يجب من أي فاعل كان أن يكون هذا الجزاء لازماً له"(197)

استدل القاضي بقوله تعالى: قال تعالى: "إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا"

يقول القاضي عبدالجبار: "الآية تدل على أن الفاسق من أهل الصلاة متوعد بالنار، وأنه سيصلاها لا محالة ما لم يتب، لأن الذي يأكل أموال اليتامى ليس هو الكافر فلا يصح حمله عليه، ويجب كونه عاماً في كل من هذا حاله، والأغلب ممن يوصف بذلك أن يكون من أهل الصلاة وأقل أحواله أن يدخل الجميع فيه، فيجب أن يقال بعمومه"(198)

أيضا استدل بقوله تعالى: "بَلَى مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ"

يقول القاضي: "دلت الآية على أن من غلبت كبائره على طاعاته – لأن هذا هو المعقول من الإحاطة في باب الخطايا؛ إذ أن ما سواه من الإحاطة التي تستعمل في الأجسام مستحيل فيها – هو من أهل النار مخلد فيها"(199)

و استدل المخالفون بقول الله تعالى: "إن الله لا يعفر أن يُشرك به و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء"، لكن القاضي عبد الجبار رد عليهم قائلا: "إنّ الآية مجملة مفتقرة إلى البيان لأنّه قال : " ويغفر ما دون ذلك لمن

يشاء " ولم يبيِّن من الّذي يغفر له، فاحتمل أن يكون المراد به أصحاب الصغائر ، واحتمل أن يكون المراد به أصحاب الكبائر .فسقط احتجاجهم بالآية".(200)

و الشيخ القاسم بن محمّد بن عليّ الزّيدي العلويّ المعتزلي وافق القاضي في مدلول الآية وقال: "آيات الوعيد لا إجمال فيها ، وهذه الآيات ونحوها مجملة فيجب حملها على قوله تعالى: – وإني لغفّارٌ لمن تابَ وآمَنَ وعَمِلَ صَالحاً ثُمَّ اهْتَدى– "(201)

أما الاستدلال من جهة العقل فقالوا أن إلزام التكاليف الشاقة كإنزال الآلام فلا بد من مقابلتها بمنافع عظيمة، و لأن حسنها و المدح عليها و تعلق النجاة بها لا تتم دواعي المكلف معها حتى ينضم إليها توقُّع منافع عظيمة دائمة، و كذلك الشهوات الحاضرة لا يكفي في الصرف عنها قبحها و الذم عليها و فوت الثواب باتباعها حتى ينضم إليها توقُّع المضار العظيمة الدائمة، أما وجوب الدوام لأن المدح و الذّم يستحقان دائمين لأنا لا ننتهي إلى زمان إلا استحسنا فيه مدح المحسن و ذم المسيء ما لم يحبطا لأن وجه الاستحقاق في حكم الدائم، و هو كونه محسنا أو مسيئا ما لم يحبط و هو المؤثر فوجب دوام الأثر لدوام مؤثره، و العقاب أولى بالدوام لأن معصية الله أعظم من طاعته لعظم إنعامه كما أن لطم الأب أعظم من تقبيل رأسه.(202)

و هذا الرأي يؤدي إلى القول بعدم صحة الشفاعة لمرتكبيها، فلا يصح أن يتوعد الله عبدا عاصيا ثم يرجع عن الوعيد و يُخلفه، و يشفع في مرتكب الكبيرة ولي أو رجل صالح أو نبي أو ملائكة.

نفي الشفاعة عن مرتكبي الكبائر:

شاع عن المعتزلة أنهم ينكرون الشفاعة كليا، فهل هذا صحيح؟

الجواب: غير صحيح، بل يثبتونها، لكن اختلفوا مع أهل السنة و الجماعة في من يستحقها.

يعرف القاضي الشفاعة بقوله: "اعلم أن الشفاعة في أصل اللغة مأخوذة من الشفع الذي هو نقيض الوتر، فكأن صاحب الحاجة بالشفيع صار شفعا، و أما في الاصطلاح، فهو مسألة الغير أن ينفع غيره أو أن يدفع عنه مضرة، و لا بد من شافع و مشفوع له و مشفوع فيه و مشفوع إليه".(203)

فالشفاعة متعلقة بالنفع من جهة أو بدفع الضرر من جهة أخرى، و الذي تتعلق به عند المعتزلة هو تحقيق النفع أو الزيادة فيه، و لا بد من الشفاعة أن تتوفر على شافع و مشفوع له و مشفوع فيه.

و الشفاعة هي زيادة في رفع مقام، و ليست لمرتكبي الكبائر كالقاتل و آكل الربا، و هي من زيادة فضل الله على عباده يوم الحساب، يقول الزمخشري في الآية: "يا أيها الذين آمنوا أنفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه و لا خُلة و لا شفاعة"..، و إن أردتم أن يحط عنكم ما في ذمتكم من الواجب لم تجدوا شفيعا يشفع لكم في حط الواجبات لأن الشفاعة ثمة في زيادة الفضل، لا غير".(204)

وقول النبي أن شفاعته لأهل الكبائر من أمته صلى الله عليه و سلم تخصيص لهم لأنهم أحوج إليها من غيرهم لزيادة الفضل.

و هذا ابن خلاد يتفق مع المعتزلة فيقول: "إنا نثبت الشفاعة و لكنا نقول :الشفاعة لزيادة الدرجة و لتعظيم أمر صاحب الشرع، و قد تكون الشفاعة في الشاهد لزيادة التفضل كما تكون لإسقاط السيئة و للعفو" (205)فقد جعل ابن خلاد الشفاعة أيضا سببا من أسباب علة مقام النبي، و جعلها لزيادة مقام الناجي يوم القيامة و تكون أيضا سببا في إسقاط سيئة و سببا للعفو عن العاصي.

و ذكر في نفس الصفحة أن أبا الهذيل العلاف جوز الشفاعة لأصحاب الصغائر، فالشفاعة عنده تكون لغفران الصغيرة.

و يقول أبو القاسم في الآية: " واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون " فإن قلت هل فيه عدل دليل على ان الشفاعة لا تقبل للعصاة ؟ قلت نعم لأنه نفى ان تقضي نفس عن نفس حقا أخلت به من فعل أو ترك ثم نفى ان يقبل منها شفاعة شفيع فعلم انها لا تقبل للعصاة . وانما الشفاعة للمرتضين هذا ما يقوله الزمخشري في الآية : " يوم يقوم الروح و الملائكة صفا لا يتكلمون الا من أذن له الرحمن وقال صوابا " . هما شريطتان ان يكون المتكلم منهم مأذونا له في الكلام وان يتكلم بالصواب فلا يشفع لغير مرتضي لقوله تعالى : " ولا يشفعون إلالمن ارتضى ".

والشفاعة تنفع يوم الحساب لأنها تزيد في درجات المرتضين، هذا المعنى الاعتزالي فسّر الزمخشري قوله تعالى : "فما تنفعهم شفاعة الشافعين"، فيقول: :أي لو شفع لهم الشافعون جميعا من الملائكة و النبيين و غيرهم لم

تنفعهم شفاعتهم، لأن الشفاعة لمن ارتضاه الله و هم مسخوط عليهم، و فيه دليل على ان الشفاعة تنفع يومئذ لأنها تزيد في درجات المرتضين".(206)

استدل القاضي على ذلك بقول تعالى: "وَاتَّقُواْ يَوْماً لاَّ تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئاً وَلاَ يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلاَ يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلاَ هُمْ يُنصَرُونَ".

فقال: "الآية تدل على أن من استحق العقاب لا يشفع النبي صلى الله عليه وسلم له، ولا ينصره؛ لأن الآية وردت في صفة اليوم ولا تخصيص فيها، فلا يمكن صرفها إلى الكفار دون أهل الثواب، وهي واردة فيمن يستحق العذاب في ذلك اليوم، لأن هذا الخطاب لا يليق إلا بهم، فليس لأحد أن يطعن على ما قلناه بأن يمنع الشفاعة للمؤمنين أيضاً، ولو كان النبي صلى الله عليه وسلم يشفع لهم لكان قد أغنى عنهم وأجزى، فكان لا يصح أن يقول تعالى: "لاَّ تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئاً"، ولما صح أن يقول: "ولا يقبل منها شفاعة" وقد قبلت شفاعته صلى الله عليه وسلم فيهم .ولما صح أن يقول: "ولا يؤخذ منها عدل، لأن قبول الشفاعة وإسقاط العقاب...أعظم من كل فداء يسقط به ما قد استحقوه من المضرة، بل كان يجب أن تكون الشفاعة فداء لهم عما قد استحقوه..ولما صح أن يقول: "ولا هم ينصرون"، وأعظم النصرة تخليصهم من العذاب الدائم بالشفاعة، بالآية دالة على نقول من جميع هذه الوجوه" (207)

قال أبو علي الجبائي: "إن من كان من أهل النار فهو يستحق اللعن و الغضب فكيف يجوز للرسول صلى الله عليه و سلم أن يشفع لهم، و من حق الشافع أن يكون محبا لمن يشفع له راضيا عنه .و هذا يوجب –إن كان عليه السلام يشفع لهم– أن يكون راضيا عن سخط و لعنة، و ذلك لا يصح"(208)

أما أبو هاشم فيبدو أن له رأيا آخر فيقول: "قد تصح الشفاعة مع كون الشفيع ساخطا، و قد تصح بلا توبة، و إن كان المتعارف خلافه "و يقول" :إن الرجوع في ذلك يجب أن يكون إلى السمع الوارد فيه" (209).

و عند القاضي تنقسم المعاصي إلى كبيرة و صغيره و كُلها تُعلم شرعا لا عقلا.

فالشفاعة تكون في ثلاث حالات لا غير عند جمهور المعتزلة:

من فاقت حسناته سيئاته :و هذا ناجي لا يحتاج لشفاعة، و الشفاعة فيه تكون لزيادة مقامه .

من فاقت سيئاته حسناته :و هذا لا تصح الشفاعة فيه، لأن الميزان هو الحاكم.

من تساوت حسناته و سيئاته :و لا تصح أيضا عند أهل العدل لأن دخول الجنة لا يكون إلا بالاستحقاق.

هل يحسن غفران الكبائر من الكفر و الفسق بالعقل أم لا من جهة العقل؟:

جوز الشيخان ذلك، أما أبو القاسم لم يجوز ذلك، أما دليل قول الشيخين أن ذلك خالص حق الله تعالى، فجاز إسقاطه كالذنوب، و جه قوله قول أبي القاسم :هذا مما يتعلق به حق الغير، فلا يجوز إسقاطه كسائر الحقوق المتعلقة بالغير.

الإحباط:

الإحباط هو الإبطال فنقول أن الكافر حبط عمله أي بطل.

أما في الاصطلاح الكلامي فهو إبطال الحسنة و هي عكس التكفير أي إسقاط السيئة.

يقول القاضي عبد الجبار: "قد ثبت أن الثواب و العقاب يستحقان على طريق الدوام فلا يخلو المكلف إما أن يستحق الثواب فيثاب أو يستحق العقاب فيعاقب، أو لا يستحق الثواب و لا العقاب، فلا يثاب و لا يعاقب، أو يستحق الثواب و العقاب، فيثاب و يعاقب دفعة واحدة، أو يؤثر الأكثر في الأقل على ما نقول، لا يجوز أن لا يستحق الثواب و لا العقاب، إن ذلك خلاق ما اتفقت عليه الأمة، و لا أن يستحق الثواب و العقاب معا فيكون مثابا و معاقبا دفعة واحدة لأن ذلك مستحيل و المستحيل مما لا يستحق ... فلا يصح إلا ما ذكرناه من أن الأقل يسقط بالأكثر، و هذا هو الذي يقوله الشيخان أبو علي و أبو هاشم و لا يختلفان فيه، إنما الخلاف بينهما في كيفية ذلك" (210)

"و قد خالفنا في ذلك المرجئة، و عباد بن سليمان الصيمري"(211)

و الإشكال أو محل النزاع في هذه المسألة هو فيمن آمن و عمل صالحا و آخر سيئا، و كان على الطاعات و الكبائر ملازما، فعند المعتزلة أنه مخلد في النار إذا مات من غير توبة، فالإشكال هو أين تلك الطاعات التي كان يأتيها و أين إيمانه؟ فالمعتزلة قالوا أن الطاعات تحبط، فالسيئات يُذهبن الحسنات.

و قد اختلف القائلون بالإحباط فمنهم من قال بأن السيئات الكثيرة تُسقط الحسنات القليلة، من دون أن يكون لها تأثير في تقليل السيئات .و هو قول أبي علي الجبائي.

و منهم من قال أن الحسنات القليلة تُسقط السيئات الكثيرة، و لكنه يؤثر في تقليل السيئات فتنقص الحسنات من السيئات، فيجزى العبد بالمقدار الباقي بعد التنقيص .و هو قول أبي هاشم.

يقول القاضي عبد الجبار في مذهب أبي هاشم و أبي علي: "و لعمري إنه القول اللائق بالله تعالى .دون ما يقوله أبو علي و الذي يدل على صحته هو أن المكلف أتى بالطاعات على الحد الذي أُمر به، و على الحد الذي لو أتى به منفردا عن المعصية لكان يستحق عليها الثواب، فيجب أن يستحق عليها الثواب و إن دنسها بالمعصية، إلا أنه لا يمكن و الحالة هذه أو يوفر عليه على الحد الذي يستحقه لاستحلاله فلا مانع من أن يزول من العقاب بمقداره، لأن دفع الضرر كالنفع في أنه مما يعد من المنافع ...فأما مذهب أبي علي فيلزم ان لا يكون قد رأى صاحب الكبيرة شيئا مما أتى به من الطاعات .و قد نص الله تعالى على خلافه" (212).

كيف يحبط أحد المستحقين بالآخر :إن استحق بطاعته و معصيته ثوابا و عقابا متساويين، تحابطا، و إن رجح أحدهما على الآخر، حبط الأقل بالأكثر عند أبي علي، و مثل الأقل عند أبي هاشم و هي الموازنة، و المعصية التي يكثر عقاب فاعلها بالإضافة إلى ثوابه تسمى كبيرة و التي يصغر عقاب فاعلها بالإضافة إلى ثوابه يساويه صغيره(213)

و يمكن للتوبة أن تُحبط الذم و العقاب أي بالندم على ما فعل من قبيح و ترك للواجب مع العزم على عدم العودة، و إحباطها معقول لأن المسيء الذي ينوب يجب العفو عنه.

التوبة:

التوبة اسم للفعل الذي يزيل العقاب و الذم المستحق، و الاعتذار اسم لما يزيل الذم المستحق بالإساءة إلى من هو أعذر إليه.(214)

و هي أن يندم على ما فعله العبد من القبيح لقبحه، و يعزم على أن لا يعود إلى مثل ذلك القبيح، هذا إن كان الأمر بينه و بين الله فهو كاف، أما إذا كان بين العبد و آخر بالإساءة إلى الغير، فإن كان قتلا فوجب أن يندم على ذلك و يعزم عل عدم العودة إلى ذلك و ما يماثله من فعل قبيح ثم يُسلم نفسه لولي المقتول ليتم القصاص أو العفو و الديّة، أما إذا كان القبيح غصبا فيجب رد المغصوب كله جملة إذا كان

موجودا أما إذا استُهلك فيجب رد قيمته إن كان من ذوات القيمة أو مثله إن كان من ذوات الأمثال، فإذا فعل ذلك فلا يستحق الذم و العقاب.

و يذكر الأشعري أن المعتزلة قد اختلفوا في التائب يتوب من الذنب ثم يعود إليه هو يؤخذ به على مقالتين : فقال قائلون يؤخذ ذنب الذي تاب منه إذا عاد إليه، و قال قائلون :لا يؤذ بما سلف بأنه قد تاب منه.

و قد اختلف المعتزلة وجوب التوبة أهي بالعقل أم بالسمع، أما الصغيرة فعند أبي علي الجبائي تجب عنها عقلا لأن الإصرار و الدوام على القبيح قبيح، أما أبو هاشم فقال أن وجه وجوبها إسقاط العقاب و الصغيرة عقابها ساقط فلا تجب إلا من طريق السمع و لا تصح التوبة إلا إذا تاب عن القبيح لقبحه و عن ترك الواجب لكونه تركا لواجب، و لذلك لم يصح عند أبي هاشم التوبة عن قبيح واحد حتى يتوب عن كل قبيح لأن الوجه يجمعا.

و إذا كانت طاعته أكثر من معاصيه فلا تجب التوبة عنها عقلا و إنما تجب سمعا، خلافا لما يقول به أبو علي، أما أبو هاشم فتجب عنده سمعا، فالتوبة تجب لدفع ضرر عن النفس و لا ضرر في الصغيرة فلا تجب التوبة منها و لا أثر لها إلا في تقليل الثواب.

أما الكبيرة فتجب التوبة منها كي يسقط ما يستحق العبد من العقوبة.

و اختلف المعتزلة في وجوب قبول التوبة، فقال البغدادية من المعتزلة أنها لا تجب بل هي تفضل من عند الله أما البصريون فقالوا بالوجوب و أن الله لو عاقب بعد التوبة لكان ظالما.

قال القاضي عبد الجبار: "الأصل في ذلك ما قدمناه في الاعتذار، لأنه إذا ثبت أنه يقبح عنده من الذم، ما كان يحسن من المساء إليه لولاه، و صح أن الموجِب لقبح الذم هو الاعتذار، فيجب أن تكون التوبة من القبيح كمثل، حتى يقبح لأجلها ما لولاها ما كان يحسن، لأجل كونه قبيحا، و هو الذم و العقاب، لأنا قد بينا أن الاعتذار إنما أزال الذم، لأنه بذل المجهود في التلاقي، و ذلك قائم في التوبة، و لأن الجنس واحد، و إنما الاسم يختلف ... فيجب أن يكون احدهما إذا أزال المستحق بما بان منه يقبح، فقد صح وجوب قبولها، لأنا لا نعني بقولنا إن قبولها واجب، إلا هذا الوجه"(215)

فالاعتذار عند القاضي كالتوبة و إنما الاختلاف واقع في اختلاف اللفظ لا غير، فما يلزم في الاعتذار يلزم في التوبة، فمتى اعتذر المعتذر للمُساء إليه سقط الذم، و هذا يماثل التوبة فمتى تاب التائب عن فعل ما

سقط الذم و متى كان ذلك وجب قبول التوبة، فالتوبة كالاعتذار في كونها تزيل الذم، و إلا لم تكن التوبة مؤثرة أصلا، فالمقصد من التوبة هو إزالة العقاب دون ما يستحق بها من الثواب، فمتى ما قُبلت فإن ذلك يعني حصول المقصد بها، أما الطاعات فالمقصد بها التوصل إلى الثواب، فمتى ما قُبلت فالمراد بذلك حصول المقصد بها، و القبول معناها الصحة.

و الندم وحده لا يكفي لاكتمال التوبة و تحققها لانتفاء الشروط الأخرى، و ما رُوي عنه عليه السلام في أن "الندم توبة "إن صح فإن من حق السمع أن يُرتِب على ما يدل عليه العقل، فإذا ثبت وجوب مقارنة العزم المخصوص للندم، في كونه توبة، فالواجب أن يحمل الخبر على ما يوافقه، و إنما اراد صلى الله عليه و سلم أنه لا بد من الندم في التوبة، ليس بانفراده يكون التوبة، ليبطل تقدير من يقدر أن ترك المعصية توبة، فبيّن صلى الله عليه و سلم أن الترك لا يُغني و أن الواجب الندم، و لولا صحة ما ذكرناه لوجب أن يكون الندم توبة، مع العزم و مع الإصرار، و يجوز ان يكون معنى قوله صلى الله عليه و سلم ان الندم توبة ابتداء أي أن مبتدأ التوبة هو الندم، و لو كانت الندم فقط يحقق التوبة لما كان له تأثير إلا كتأثير الترك فقط، فالتوبة تقتضي الامتناع عن المعاصي، و قد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله أنه لا يجوز أن يكون العبد نادما على القبيح لقبحه مع التمكن، إلا و هو عازم ألا يعود إلى مثله، لأن الداعي إلى الندم على هذا الحد يدعو إلى العزم لكنه لم يجعلهما توبة من حيث لا ينفك أحدهما عن الآخر، فالندم عنده على هذا الوجه لا يصح معه الإقدام على المعصية، و ما يُبين هذا أن الاعتذار لوحده لا يكون مزيلا للذم حتى يقترن بالعزم على عدم العودة لمثل ذلك الفعل، فكذلك القول في التوبة.

الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر:

سنتناول هذا الموضوع بشيء من الاختصار.

تعريف الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر:

يُعرف مانكديم الأمر بقوله :هو قول القائل لمن دونه في المرتبة: "افعل"، و النهي :هو قول القائل لمن دونه : "لا تفعل".

أما المعروف :فهو كل فعل عرف فاعله حسنه أو دل عليه، و المنكر :هو كل ما عرف فاعله قبحه أو دل عليه.(216)

وجوبه:

اتفقت جميع المذاهب الإسلامية على وجوبه إلا الأصم على ما ذكر الأشعري، و إنما وقع الخلاف بينهم في كونه يُعلم سمعا أم عقلا؟

فذهب أبو علي الجبائي إلى كونه يعلم عقلا و سمعا، و ذهب ابو هاشم إلى أنه يعلم سمعا إلا في موضع واحد، و هو أن يشاهد واحدا يظْلم غيره فيلحق بذلك غم، فيلزم النهي دفعا لتلك المضرة النفسية و دفعا لذلك الغم.

وجوبه من جهة السمع:

في القرآن:

1- "كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخرِجَتْ لِلْنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْراً لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرَهُمُ الْفَاسِقُونَ" (آل عمران/110)

2- "يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الاَخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُوْلَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ" (آل عمران/114)

3- "وَلْتَكُن مِنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ" (آل عمران/104)

4- "إِنَّ اللّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْداً عَلَيْهِ حَقّاً فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنْجِيلِ وَالْقُرْءانِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُم بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ * التَّآئِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الأَمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ" (التوبة/111-112)

5- "الَّذِينَ إِن مَكَّنَّاهُمْ فِي الاَرْضِ أَقَامُوا الصَّلاَةَ وءَاتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الأُمُورِ" (الحج/41)

6- "وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَولِيَآءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللّهُ إِنَّ اللّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ" (التوبة/71)

7- "يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلاَةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وانْهَ عَنِ الْمُنكَرِ وَاصْبِرْ عَلَى مَآ أَصَابَكَ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الأُمُورِ" (لقمان/17)

في السُنَّة النبوية:

عن أبي الوليدِ عبادة بن الصامِت – رضي الله عنه – قَالَ: "بَايَعْنَا رَسُول الله – صلى الله عليه وسلم – عَلَى السَّمْعِ والطَّاعَةِ فِي العُسْرِ واليُسْرِ، والمَنْشَطِ وَالمكْرَهِ، وَعَلَى أثَرَةٍ عَلَيْنَا، وَعَلَى أَنْ لاَ نُنَازِعَ الأمْرَ أهْلَهُ إلاَّ أَنْ تَرَوْا كُفْرًا بَوَاحًا عِنْدَكُمْ مِنَ اللهِ تَعَالَى فِيهِ بُرْهَانٌ، وَعَلَى أَنْ نَقُولَ بالحَقِّ أيْنَمَا كُنَّا، لاَ نَخَافُ فِي اللهِ لَوْمَةَ لاَئِمٍ."

عن النعمان بن بشير رضي الله عنهما، عن النَّبيّ – صلى الله عليه وسلم – قَالَ: "مَثَلُ القَائِمِ فِي حُدُودِ اللهِ وَالوَاقعِ فِيهَا، كَمَثَلِ قَومٍ اسْتَهَمُوا عَلَى سَفِينَةٍ فَصَارَ بَعْضُهُمْ أعْلاهَا وَبَعْضُهُمْ أَسْفَلَهَا، وَكَانَ الَّذِينَ فِي أَسْفَلِهَا إِذَا اسْتَقَوا مِنَ المَاءِ مَرُّوا عَلَى مَنْ فَوْقَهُمْ، فَقَالُوا: لَوْ أنَّا خَرَقْنَا فِي نَصِيبِنَا خَرْقًا وَلَمْ نُؤذِ مَنْ فَوقَنَا، فَإنْ تَرَكُوهُمْ وَمَا أرَادُوا هَلَكُوا جَميعًا، وَإنْ أخَذُوا عَلَى أَيدِيهِمْ نَجَوا وَنَجَوْا جَميعًا".

عن أُمِّ المؤمنين أم سلمة هند بنت أَبي أمية حذيفة رضي الله عنها، عن النَّبيّ – صلى الله عليه وسلم – أنه قَالَ: "إنَّهُ يُسْتَعْمَلُ عَلَيْكُمْ أُمَرَاءُ فَتَعرِفُونَ وتُنْكِرُونَ، فَمَنْ كَرِهَ فَقَدْ بَرِئَ، وَمَنْ أنْكَرَ فَقَدْ سَلِمَ، وَلكِنْ مَنْ رَضِيَ وَتَابَعَ» قَالوا: يَا رَسُول اللهِ، ألا نُقَاتِلهم؟ قَالَ: "لا، مَا أَقَامُوا فِيكُمُ الصَّلاَةَ"

عن أَبي سعيد الخُدري – رضي الله عنه – عن النَّبيّ – صلى الله عليه وسلم – قَالَ: "إيَّاكُمْ وَالجُلُوسَ فِي الطُّرُقَاتِ" قالوا: يَا رَسُول الله، مَا لنا مِنْ مجالِسِنا بُدٌّ، نتحدث فِيهَا. فَقَالَ رسولُ الله – صلى الله عليه وسلم: "فَإذَا أبَيْتُمْ إلاَّ المَجْلِسَ، فَأَعْطُوا الطَّرِيقَ حَقَّهُ". قالوا: وما حَقُّ الطَّرِيقِ يَا رسولَ الله؟ قَالَ: "غَضُّ البَصَرِ، وَكَفُّ الأَذَى، وَرَدُّ السَّلامِ، وَالأمْرُ بِالمَعْرُوفِ، والنَّهيُ عن المُنْكَرِ"

عن أَبي سعيد الخدري – رضي الله عنه – عن النَّبيّ – صلى الله عليه وسلم – قَالَ: "أفْضَلُ الجِهَادِ كَلِمَةُ عَدْلٍ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائرٍ"

عن ابن مسعود – رضي الله عنه – قَالَ: قَالَ رَسُول الله – صلى الله عليه وسلم: "إنَّ أَوَّلَ مَا دَخَلَ النَّقْصُ عَلَى بَنِي إسْرَائِيلَ أنَّهُ كَانَ الرَّجُلُ يَلْقَى الرَّجُلَ، فَيَقُولُ: يَا هَذَا، اتَّقِ الله ودَعْ مَا تَصْنَعُ فَإنَّهُ لاَ يَحِلُّ لَكَ، ثُمَّ يَلْقَاهُ مِنَ الغَدِ وَهُوَ عَلَى حَالِهِ، فَلا يَمْنَعُهُ ذلِكَ أَنْ يَكُونَ أكِيلَهُ وَشَرِيبَهُ وَقَعِيدَهُ، فَلَمَّا فَعَلُوا ذلِكَ ضَرَبَ اللهُ قُلُوبَ بَعْضِهِمْ بِبَعْضٍ" ثُمَّ قَال:" لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إسْرائيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ كَانُوا لا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ تَرَى كَثِيرًا مِنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ الَّذِينَ

كَفَرُوا لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنْفُسُهُمْ" ثُمَّ قَالَ: "كَلاَّ، وَاللهِ لَتَأمُرُنَّ بالمعْرُوفِ، وَلَتَنْهَوُنَّ عَنِ المنْكَرِ، وَلَتَأخُذُنَّ عَلَى يَدِ الظَّالِمِ، وَلَتَأطِرُنَّهُ عَلَى الحَقِّ أطْرًا، وَلَتَقْصُرُنَّه عَلَى الحَقِّ قَصْرًا، أَوْ لَيَضْرِبَنَّ اللهُ بقُلُوبِ بَعْضِكُمْ عَلَى بَعْضٍ، ثُمَّ لَيَلْعَننكُمْ كَمَا لَعَنَهُمْ"

عن أَبي بكر الصديق – رضي الله عنه – قَالَ: يَا أيّها النَّاس، إنّكم لتَقرؤُون هذِهِ الآية: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إذَا اهْتَدَيْتُمْ" وإني سمعت رَسُول الله – صلى الله عليه وسلم – يقول: "إنَّ النَّاسَ إِذَا رَأَوُا الظَّالِمَ فَلَمْ يأخُذُوا عَلَى يَدَيْهِ أوشَكَ أَنْ يَعُمَّهُمُ اللهُ بِعِقَابٍ مِنْهُ"

شروط الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر:

نعتمد في هذا على ما قرره مانكديم المعتزلي في تعليقه على الأصول الخمسة لقاضي القضاة.

1-العلم: أي أن يعلم الآمر أن المأمور به معروف، و أن المنهي عنه منكر، فالجاهل قد يأمر بمنكر و ينهى عن معروف، أما غلبة الظن في هذه المواضع فلا تجوز.(217)

2-حضور المنكر: أي أن يعلم أن المنكر حاضر، كأن يرى آلات الشرب مهيأة و الملاهي حاضرة و المعازف جامعة، و غلبة الظن تقوم مقام العلم ههنا.(218)

3-انتفاء المفسدة: و هو أن يعلم أن ذلك لا يؤدي إلى مضرة أعظم منه، فإنه لو علم أو غلب ظنه أن نهيه عن شرب الخمر يؤدي إلى قتل جماعة المسلمين لم يجب.(219)

4-التأثير: و هو ان يعلم أو يغلب على ظنه أن لقوله فيه تأثير، حتى لو لم يعلم ذلك و لم يغلب على ظنه لم يجب.(220)

5-انتفاء المضرة الشخصية: و هو أن يغلب على ظنه أنه لا يؤدي إلى مضرة في ماله أو في نفسه، إلا أنه يختلف بحسب الأشخاص، فإن كان المرء بحيث لا يؤثّر في حاله الشتم و الضرب فإنه لا يكاد يسقط عنه، و إن كان ممن يؤثر ذلك في حاله و يحط مرتبته إنه لا يجب، أما في حسن هذا فينظر، فإن كان الرجل ممن يكون في تحمله لتلك المذلة إعزاز الدين حسُن، و إلا فلا.(221)

6-التدرج: فإذا تم الغرض بالأمر السهل، لم يجز العدول عنه إلى الأمر الصعب، و هذا مما يعلم عقلا و شرعا، أما عقلا فلأن الواحد منا إذا أمكنه تحصيل الغرض بالأمر السهل لا يجوز العدول عنه إلى الأمر

الصعب، و أما بالشرع فهو قوله تعالى: و إن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما، فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله "فالله تعالى أمر بإصلاح ذات البين أولا، ثم بعد ذلك بما يليه، ثم ما يليه، إلى أن انتهى إلى المقاتلة.(222)

7-إظهار النكير: ينقل مانكديم عن القاضي أنه سأل نفسه فقال :إذا لم يجب عليه الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر لفقد هذه الشرائط فهل يبقى عليه تكليف آخر في هذا الباب أم لا؟ ثم أجاب عنه :بأنه ينظر في حاله، فإن كان عفيفا مستورا بحيث لا يُظَن أنه راض بما يجري فلا شيء عليه، و إن كان ممن نظن به الرضى بذلك فإنه يجب عليه إظهار الكراهة دفعا للتهمة، و لأن فيه لطفا و مصلحة.(223)

الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر فرض كفاية:

فالمقصود بالأمر بالمعروف و النهي عن المنكر ألا يضيع المعروف و لا يقع المنكر، فإذا ارتفع الغرض ببعض المكلفين سقط عن الباقين، فلذلك قلنا إنه من فروض الكفايات.(224)

يقول الزمخشري في قوله تعالى: "وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّة"ٌ، " للتبعيض؛ لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفايات".(225)

و يستشهد الزمخشري بقول النبي حين سئل عن خير الناس: "آمرهم بالمعروف وأنهاهم عن المنكر وأتقاهم لله وأوصلهم" "ففي هذا الحديث دلالة على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يجب وجوب عين؛ إذ أن الأمر فيه للترغيب، ولو كان واجباً وجوب عين لما كان كذلك".(226)

و المناكير على ضربين :

أحدهما ما يختص به و الآخر ما يتعداه، و ما يختصه ينقسم إلى ما يقع به الاعتداد و ما لا يقع به الاعتداد.

أمّا ما يقع به الاعتداد، كأن يكون أحدنا فقيرا معسرا لا يكون له إلا درهم واحد ثم يغصب منه، و في هذه الحالة يجب عقلا و شرعا.

أمّا ما لا يقع به الاعتداد، فهو كأن يكون أحدنا في المال بمنزلة قارون ثم ينصب منه درهم واحد فإنه مما لا يجب النهي عنه عقلا و يجب شرعا.

و للقاضي رحمه الله قسمة أخرى للمناكير يوردها المعلق مانكديم:

ما يتغير حاله بالإكراه و ما لا يتغير، أي ما يكون عائدا عليه فقط و ما يتعدى إلى الغير، في ما يتعلق بالأول يجوز للمؤمن بالإكراه أكل الميتة أو شرب الخمر إلا كلمة الكفر، فإنه لا يجوز له أن يعتقد مضمونها بل يجب أن ينوي" :إنك أنت الذي تُكرهني على قولي :الله ثالث ثلاثة "مثلا.

أما ما لا يتغير حاله بالإكراه، كقتل المسلم و القذف، فذلك لا يجوز إلا أن يكون في المال، فحينئذ يجوز إتلاف مال الغير بشرط الضمان.(227)

النهي في غياب وجوبه:

إذا سقط عن المكلف وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر هل يبقى الحُسن أم لا؟

يجيب القاضي عن هذا التساؤل، معلقا ذلك على الشروط الأولى،- شرط العلم، و حضور المنكر، و انتفاء مضرة أعظم منه –فلا يحسن في هذه الحالة.

أما في الشروط الباقية– ترجيح التأثير و غياب المضرة الشخصية –فقد اختلفوا هنا فمنهم من قال انه يحسن لأنه بمنزلة استدعاء الغير إلى الإسلام، و قال آخرون إنه يكون قبيحا.

أقسام المعروف:

واجب و غير واجب.

و الأمر بالواجب واجب و الأمر بالنافلة نافلة، تحت مبدأ :حال الأمر لا يزيد في الوجوب و الحسن على حال المأمور.

أما المنكر فهو من باب واحد بلحاظ الوجوب، أي أنه يجب النهي عن جميعه عند استكمال الشروط.

أقسام المنكر بلحاظ المعرفة:

قبائح عقلية و قبائح شرعية.

أما العقلية كالظلم و الكذب، و النهي عنها واجب.

أما الشرعية فهي على ضربين :الأول ما لا لاجتهاد فيه مجال كالزنا و الخمر و السرقة فإن النهي عنه واجب و لا يتأثر بحال المقدِم عليه، و ما للاجتهاد فيه مجال، و هذا كشرب المثلث) خمر مطبوخ حتى يتبخر ثلثاه(، فقد أنكره البعض و أجازه آخرون.

و هنا ننظر في المقدم على الناهي عن المنكر، إذا كان يرى أن ما للاجتهاد فيه مجال) كشرب المثلث (جائز لم يجب النهي عنه، أما إذا كان يراها غير جائز، وجب النهي عنه .

الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر باعتبار القائمين به:

و هو على قسمين :ما لا يقوم به إلا الأئمة، و ما يقوم به كل الناس.

ما يقوم به الأئمة حصرا:

و هذا كإقامة الحدود، و حفظ بيضة الإسلام، و تنفيذ الجيوش، و تولية القضاء.

ما يقوم به غيرهم من الناس كالنهي عن شرب الخمر و السرقة و الزنا.

النشاط السياسي للمعتزلة في ظل الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر:

ثورة محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن:

و هذا حين خرج بالمدينة و بويع له بالآفاق فبعث إليه أبو جفر المنثور بعيسى بن موسى و حميد بن قحطبة فحارب محمد حتى قتل، و مات تحت الهدم أبوه "عبد الله بن الحسن بن الحسن "و "علي بن الحسن بن الحسن "و قُتل بسببه رجال من أهل البيت، و وجه محمد بن عبد الله أخاه "إدريس بن عبد الله "إلى المغرب و لولده هناك مملة.(228)

فالمعتزلة أيضاً ساهموا في هذه الثورة، على ما رواه البغدادي أن المنصور قال لعمرو بن عبيد :بلغني أن محمد بن عبد اللّه بن الحسن كتب إليك كتاباً، قال عمرو، قد جاءني كتاب يشبه أن يكون كتابه، قال :فيم أجبته؟ قال :أوليس قد عرفت رأيي في السيف أيام كنت تختلف إلينا؟ إني لا أراه، قال المنصور: أجل ولكن تحلف لي ليطمئن قلبي .قال عمرو :لئن كذبتك تقية لأحلفن لك تقية، قال المنصور: واللّه واللّه أنت الصادق البر (229) و قد قُتل الكثير من المعتزلة في هذه الثورة .

و كان لجماعة من المعتزلة مناظرة مع جعفر الصادق و كان عمرو بن عبيد ممثلا لهم، حتى يستدرجوه ليعلن رأيه في ثورة محمد، ولكن الصادق أجاب بقوله "من ضرب الناس بسيفه، ودعاهم إلى نفسه، وفي المسلمين من هو أعلم منه، فهو ضال متكلف"(230) وهذا يدل على أن الصادق لم ينتصر لمحمد حسماً للفتنة، وإنما رآه غير كفء.

و قد خرج عثمان الطويل معه.

ثورة إبراهيم بن عبد الله بن الحسن بن الحسن:

كانت هذه الثورة من ضمن أهم الثورات التي شارك في المعتزلة حين خرج بعد محمد بن عبد الله أخوه "إبراهيم بن عبد الله بن الحسن ابن الحسن بن علي بن أبي طالب"، فغلب عليها و على الأهواز و على فارس و أكثر السواد، و شخص عن البصرة في المعتزلة و غيرهم من الزيدية يريد محاربة المنصور و معه "عيسى بن زيد بن علي" فبعث إليه أبو جعفر بعيسى بن موسى و سعيد بن سلم، فحاربهما إبراهيم حتى قتل، و قتلت المعتزلة بين يديه.(231)

إضافة إلى خروج بشير الرحال معهم، و كان فيمن وقف مع إبراهيم من المعتزلة عمر بن سلمة الهجيجي، و إبراهيم بن نميلة العيشمي، و كان يُسمى الكامل لنبله و شجاعته و سخائه و لعلمه و بيانه، و أيضا فقد خرج في المقدمة المضاء بن القاسم الثعلبي، و منهم عبد الله بن خالد بن عبيد الجدلي، و منهم المغيرة بن الفرع العميشي، و محمد بن رباط العقيمي، و سفيان العمي، و بُرد بن لبيد، و هارون بن سعيد العجلي، و الهيثم العتكي، و حمل بن عبيد السدوسي، و عون بن مالك بن مسمع المسمعي، و زائدة بن مرقل، و عبد الأعلى بن أبي حاضر، و بنو مستورد بن عمرو بن عباد، و عمر بن شداد، و قتل الكثير من هؤلاء بن يدي إبراهيم و كان خروج إبراهيم في سنة خمس و أربعين و مائة بعد موت عمر بن عبيد بسنة، و أنصار و لد إدريس بن إدريس بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي ابن أبي طال يومنا هذا بطنجة و ما والها من بلاد المغرب هم معتزلة.(232)

كما أشرت سابقا إلى مؤسس دولة الأدارسة "ادريس بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن ابي طالب"، كان قد فر من الحجاز على اثر معركة "فخ "سنة 169هـ، و استقر بالمغرب الأقصى عند اسحاق بن محمد بن عبد الحميد الأوربي المعتزلي، زعيم قبيلة "أوربة" مدة ستة أشهر، ثم بايعته هذ القبيلة سنة 172هـ.، و أهم المعتزلة المعروفة آنذاك كانوا من واصلية –من مدرسة واصل بن عطاء–، و ذكر ابن حوقل

أنه: "من البربر زناتة ومزابة قبيلتان عظيمتان الغالب عليهم الاعتزال من أصحاب واصل بن عطاء" (233) فقد "أنفذ إلى المغرب عبد الله بن الحارث، فأجابه الخلق، وهناك بلد تدعى البيضاء يقال إن فيها مائة ألف يحملون السلاح، ويعرف أهله بالواصلية"(234)

و من أهم معتزلة المغرب عبد الأعلى أبو وهب بن عبد الرحمان، وابن حبيب، ومنهم إبراهيم بن عبد الله بن حصن بن حزم الغافقي المالكي المعتزلي.

و قد سبق و أشرت إلى حوار عمرو بن عبيد مع المنصور الذي مثل بحق "كلمة حق عند السلطان"، حين قال : يا أمير المؤمنين إن الله عز وجل يقفك ويسألك عن مثقال ذرة من الخير والشر، وإن الأمة خصماؤك يوم القيامة، وإن الله عز وجل لا يرضى منك إلا ما ترضاه لنفسك، ألا وإنك لا ترضى لنفسك إلا بأن يعدل عليك، وإن الله عز وجل لا يرضى منك إلا بأن تعدل على الرعية، يا أمير المؤمنين، إن وراء بابك نيراناً تتأجج من الجور، والله ما يُحكم وراء بابك بكتاب ولا بسنة نبيه، صلى الله عليه وسلم . فبكى المنصور .فقال سليمان بن مجالد وهو واقف على رأس المنصور :يا عمرو قد شققت على أمير المؤمنين ! فقال عمرو :يا أمير المؤمنين من هذا ؟ قال : أخوك سليمان بن مجالد، قال عمرو :ويلك يا سليمان ! إن أمير المؤمنين يموت وإن كل ما تراه ينفد وإنك جيفة غداً بالفناء لا ينفعك إلا عمل صالح قدّمته، ولقرب هذا الجدار أنفع لأمير المؤمنين من قربك إذ كنت تطوي عنه النصيحة وتنهى من ينصحه، يا أمير المؤمنين إن هؤلاء اتخذوك سلماً إلى شهواتهم، قال المنصور :فأصنع ماذا ؟ ادع لي أصحابك أولهم ! قال : ادعهم أنت بعمل صالح تحدثه ومر بهذا الخناق فليرفع عن أعناق الناس واستعمل في اليوم الواحد عمالاً كلما رابك منهم ريب أو أنكرت على رجل عزلته ووليت غيره، فو الله لئن لم تقبل منهم إلا العدل ليتقربن به إليك من لا نية له فيه

خاتمـــة

إن العدل صفة من صفات الله تعالى و الاعتقاد به حتم لازم، و هذا لا ينكر أحد من المسلمين، كاتفاقهم على أنه عالم و قادر، لكن الخلاف وقع بينهم في تفسير العدل، فالمعتزلة يفسرون تحت قاعدة التحسين و التقبيح العقليين التي هي مفتاح هذا الأصل، فيقولون أن أفعال الإنسان تتصف بذاتها إما بالحسن و إما بالقبح، و ليس حسنها و قبحها باعتبار الشرع، فالشرع يكشف عن جهات الحسن و القبح الثابتة في الأفعال، فهناك من الأفعال ما هو حسن و منها ما هو قبيح في حد ذاته، و العقل يدرك ذلك بما أودع الله فيه من قدرة، ثم يحكم الإنسان بأنه تعالى يفعل ما الحسن منها، و يتنزه عن القبيح.

المصادر

1. الانتصار ص41،42
2. فضل الاعتزال.ص264
3. الزمخشري، أطواق الذهب في المواعظ و الخطب، المقالة37/28
4. الآمدي، الإحكام، 3- 167
5. المعتمد في أصول الدين 42
6. القاموس المحيط ص(155
7. المحيط بالتكليف ص168
8. المحيط بالتكليف ص168
9. شرح الأصول الخمسة ص 151 , 152
10. المحيط بالتكليف ص167
11. المحيط بالتكليف ص 167
12. المحيط بالتكليف ص167
13. المحيط بالتكليف ص127
14. المحيط بالتكليف ص164
15. المغنى،17 ، 285
16. المغني ج11، 91
17. البحر المحيط5 ، 155
18. الأصول الخمسة، ص303
19. شرح الأصول الخمسة ص306
20. شرح الأصول الخمسة ص306
21. الحدود و الحقائق للبريدي ص223
22. المغني6، 152
23. مجم1، 104
24. المحيط بالتكليف ص 167
25. الإمامة و السياسة ج 2 ص، 199-200
26. ابن قتيبة، المعارف ص441
27. رسائل الجاحظ في بني أمية، ص294
28. ابو زهرة ,تاريخ المذاهب الاسلاميّة ج 1 ص 128.127
29. فضل الاعتزال ص230
30. فضل الإعتزال، ص143
31. ابن كثير، البداية و النهاية،9 ، 19
32. فضل الاعتزال ص 341
33. شرح الأصول الخمسة ص124
34.)فضل الاعتزال ص441

35.فضل الاعتزال ص221

36. شرح الأصول الخمسة ص131

37.المختصر في أصول الدين ص232

38.رسالة إبليس إلى إخوانه المناحيس ص29

39.رسالة ابليس إلى إخوانه المناحيس ص29

40.مقدمة شرح الأصول الخمسة ص25

41. شرح الأصول الخمسة ص47

42.المغني، ص275

43.المغني ج11، ص384

44. شرح الأصول الخمسة ص39

45. شرح الأصول الخمسة ص27

46. ن م ص28

47. ن م ص24

48. المغني ج 1ص25

49. الكشاف ج1، ص412

50. الكشاف ج 3ص500

51. تحفة المتكلمين في الرد على الفلاسفة ص135

52. ابن منظور، لسان العرب، ج11، ص.(458

53. الأشعري، مقالات الإسلاميين،480

54. ن م، ص481

55.المغني، ج11، ص375

56. ن م، ج11، ص379

57. حسني زينة، العقل عند المعتزلة، ص33

58.المغني ج 6 ص4

59. شرح الأصول الخمسة ص324

60. المغني ج 6ص7

61.المغني ، ج5

62. شرح الأصول الخمسة ص326

63.المغني ج6 ص21

64.المغني.ج 6ص18

65.الفائق في أصول الدين ص43

66. شرح الأصول310

67.المحيط بالتكليف ص252

68.المغني11،384

69. شرح الأصول الخمسة ص565

70.المحيط بالتكليف، ص252

71.المحيط بالتكليف ص252،253

72.المحيط بالتكليف ص254

73.المغني،6،64

74.المغني،13،58

75.المغني ج14، ص58

76. المعتمد،2،343

77. المغني،14،121

78. المغني،11،384

79. المغني،14،154

80. شرح الاصول الخمسة ص41،42

81. المغني،14،32

82. الملل و النحل ج1، ص47

83. المغني، التكليف، ص293

84. شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار 510

85. تحفة المتكلمين في الرد على الفلاسفة ص 135

86. تحفة المتكلمين في الرد على الفلاسفة ص182

87. تحفة المتكلمين ص183

88. تحفة المتكلمين ص183

89. تحفة المتكلمين في الرد على الفلاسفة ص168، 169

90. تحفة المتكلمين في الرد على الفلاسفة ص169

91. الفنون لابن عقيل الحنبلي، ص42 .41

92. المغني،11 ،93 ،6

93. متشابه القران431

94. أمالي المرتضى ج 2 ص177

95. شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، ج 18 ص228

96. الملل و النحل ج1، ص47

97. اساس البلاغة للزمخشري ص119

98. أبو الحسين البصري، تصفح الأدلة ص126

99. أبو الحسين البصري، تصفح الأدلة،135

100. ابن الأثير، البداية و النهاية ج 9ص359

101. الأشعري، مقالات الإسلاميين ج 2 ص409

102. فلسفة المعتزلة ج 1 ص68،69،211

103. الخياط، الانتصار86،87

104. شرح الأصول الخمسة،390

105. شرح الأصول الخمسة،392

106. المغني،16 ،29 ، 16

107. مقالات الأشعري:2، 233

108. نظرية التكليف آراء عبد الجبار الكلامية، 328،330

109. الكشاف، ج1،ص 163،162

110. الجاحظ الدلائل و الاعتبار ص68

111. لجاحظ الدلائل و الاعتبار ص69

112. الجاحظ الدلائل و الاعتبار ص70

113. الحيوان ص254

114. الجاحظ الدلائل و الاعتبار ص71

115. الجاحظ .الحيوان، ج1 ص205 ،206

116. الجاحظ .الحيوان، ج1، ص204

117. الجاحظ .الحيوان، ج1،204

118. تحفة المتكلمين في الرد على الفلاسفة 112

119. المغني ، ج5

120. الكشاف، ج4، سورة النساء

121. شرح الأصول الخمسة314

122. شرح الأصول الخمس315

123. الشيخ ياسر، الله عالم لا يجهل

124. معجم ابن فارس، مقاييس اللغةص250

125. شرح الأصول الخمسة ص519

126. المغني في أبواب العدل و التوحيد : ج –14ص54

127. المغني في أبواب العدل و التوحيد : ج54 –14ص

128. شرح الأصول الخمسة ص521

129. شرح الأصول الخمسة : ص520

130. الكشاف ج :2 ص210

131. منهاج المتقين في علم الكلام ج425 /1

132. منهاج المتقين في علم الكلام ج426 /1

133. الكشاف ج 1 ، ص526

134. الكشاف ج 1، ص500

135. الكشاف ج 1، ص536

136. تنزيه القرآن عن المطاعن، ص14، ص15

137. شرح الأصول الخمسة ص520

138. الانتصار و الرد على ابن الراوندي الملحد للخياط ص 64،(65

139. كشف الفوائد، الباب الثالث، الفصل الأول، وجوب الأصلح، ص253

140. أوائل المقالات، القول :27 القول في اللطف و الأصلح، ص59

141. الإنتصار للخياط ص54

142. شرح الأصول الخمسة،75 ،10

143. شرح الأصول الخمسة،262 ، 11

144. شرح الاصول الخمسة262 ، 11

145. الكشاف ج 2 ص341 ،342

146. المنهاج للزمخشري، ص 65

147. الأصول الخمسة563

148. شرح الأصول الخمسة564

149. المغني ج 15 ص63

150. المغني ج_15ص28

151. شرح الأصول الخمسة568 ، 569

152. المنهاج للزمخشري ص49

153. كتاب شرح زيادات الأصول، ص293

154. المجموع بالمحيط في التكليف ج 2 ص419

155. ن م، ن ص

156. المغني، التكليف، ص27

157. كتاب شرح زيادات الأصول لابن خلاد ص293

158. الكشاف، ج1، ص490

159. الكشاف ج 1 ص18

160. زيادات شرح الأصول، ص296

161. المجموع في المحيط بالتكليف ج 2ص423

162. الكشاف ج 3 ص242

163. كتاب زيادات شرح الأصول، ص296

164. كتاب زيادات شرح الاصول ص295

165. ابن خلاد، كتاب شرح زيادات الأصول، ص293

166. المغني، التكليف، ص8

167. ابن خلاد، شرح زيادات الأصول ص294

168. المغني، التكليف، ص8

169. شرح زيادات الصول، ص296

170. فضل الاعتزال ص142

171. بروكلمان – ص 44تاريخ الشعوب الإسلامية

172. البيان و التبيين 2-64

173. ضحى الإسلام 3-111

174. ضحى الإسلام 3-198

175. الملل و النحل، 1،48

176. فضل الاعتزال 241

177. فضل الاعتزال ص161

178. أمالي المرتضى ج 1ص166

179. الانتصار ص119

180. شرح الأصول الخمسة، ص137

181. شرح الأصول الخمسة 697.698

182. مقالات الإسلاميين ج 1 ص331.332

183. نفس المصدر

184. شرح زيادات الأصول ص296

185. ابن خلاد، كتاب زيادات شرح الاصول ص296

186. فضل الاعتزال ص293

187. كتاب الفنون لابن عقيل ج 1 ص56

188. الكشاف ج 1 ص204

189. الكشاف ج1 418 1
190. مقالات الإسلاميين ج 1 ص334
191. الكشاف ج 1 ص204
192. شرح الأصول الخمسة232
193. شرح الأصول الخمسة ج11، ص134
194. ديلاسي، الفكر العربي،116
195. شرح الأصول الخمسة ص660،661
196. متشابه القران، 2،682
197. شرح الأصول الخمسة ص659
198. تشابه القران،1،178
199. متشابه القرآن، 1،91
200. شرح الأُصول الخمسة : ص 278
201. الأساس لعقائد الأكياس : ص 198
202. المنهاج للزمخشري، ص 45،55
203. شرح الاصول الخمسة،288
204. الكشاف، ج1، ص119، 210
205. زيادات شرح الأصول ص289
206. الكشاف ج 2 ، ص506
207. متشابه القرآن 90،91
208. فضل الاعتزال ص172
209. نفس المصدر
210. شرح الأصول الخمسة264
211. نفس المصدر
212. شرح الأصول الخمسة629
213. المنهاج للزمخشري،55
214. المغني، باب الأصلح ص311
215. المغني، باب الأصلح ص337
216. شرح الأصول الخمسة ص141
217. شرح الأصول الخمسة ص142
218. ن م، ص143

219. ن م، ن ص

220. ن م، ن ص

221. ن م، ن ص

222. ن م، ص144

223. ن م، ن ص

224. شرح الأصول الخمسة ص749

225. الكشاف ج1، 452

226. الكشاف ج 1 ص452

227. مانكديم، شرح الأصول الخمسة ص749

228. مقالات الاسلاميين ج1 ص154

229. تاريخ بغداد ج 12ص296

230. الإمام الصادق ص55

231. مقالات الاسلاميين ج 1 ص154

232. فضل الاعتزال ص 117.118.119

233. صورة الأرض ابن حوقل ص94

234. أبو القاسم البلخي مقالات الإسلاميين:ص 109

قال العدل:

"إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ"

-النحل-90: